

ossy

Creștinismul în Occident

1400–1700



HUMANITAS

SERIA **R**ELIGIE

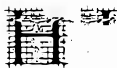
coordonată de
preot VASILE RĂDUȚĂ

JOHN BOSSY este profesor de istorie la Universitatea din York. A mai publicat, în 1976, lucrarea *The English Catholic Community 1570–1850*.

John Bossy

Crestinismul în Occident 1400–1700

Traducere din engleză de
DORIN OANCEA



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

JOHN BOSSY
CHRISTIANITY IN THE WEST, 1400–1700
© John Bossy, 1985

This translation of *Christianity in the West, 1400–1700*
by John Bossy originally published in English in 1985
is published by agreement with Oxford University Press.

Această traducere a lucrării *Creștinismul în Occident, 1400–1700*
de John Bossy, apărută în original în limba engleză în 1985,
este publicată cu acordul Oxford University Press.

© HUMANITAS, 1998, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0844-6

*Pentru Mary și Nick,
după douăzeci de ani*

„The Tigers of Wrath are wiser than the Horses of Instruction.“
William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

Prefață

În cea mai mare parte a timpului cînd am scris această carte m-am gîndit că subtitlul ei firesc ar trebui să fie „un eseu“ O serie de motive foarte bune m-au convins să renunț la el, însă îmi exprim aici sentimentul că întreaga carte are ceva din caracterul parțial și suprasistematic specific acestui gen. Aș mai dori să explic în legătură cu ea cîteva lucruri care ar putea părea deconcertante. Subiectul ei este creștinismul, ceea ce înseamnă, în accepțiunea mea, că în centrul ei nu se va găsi Biserica în sensul restrîns al cuvîntului: ea se referă la un organism alcătuit din oameni, la modul sau modurile lor de viață și la acele trăsături ale credinței creștine care par să-i fi caracterizat în cea mai mare măsură. Frontierele lui sînt cele care separă lumea creștină ortodoxă greacă de Occidentul latin; mi-e teamă însă că se fac mult prea puține referiri la creștinismul slav, maghiar, scandinav sau irlandez. Limitele în timp sînt trasate de o pereche de date care conturează în mare subiectul pe care îl avem în vedere. Un mod de a le preciza ar fi să spunem că în centru se află Reforma, considerată ca un eveniment în viața oamenilor, datele avînd menirea să delimiteze perioada de timp minimă necesară pentru înțelegerea acestui eveniment. Această manieră de a preciza limitele nu este însă, cu siguranță, adecvată, de vreme ce mai mult de jumătate din carte are ca subiect ceea ce am numit „creștinismul tradițional“, cu speranța că sînt deplin conștient de capcanele pe care le implică acest termen. Nu cred că acest accent este incompatibil cu precizarea anterioară, însă e poate mai simplu să expunem o serie de rațiuni în virtutea cărora optăm pentru el. Acestea ar fi următoarele: în primul rînd, termenul acoperă aproape întreaga perioadă,

din moment ce aproape toți oamenii din Occident au fost înainte de apariția Reformei creștini tradiționali, majoritatea lor păstrându-și probabil această calitate și după aceea. În al doilea rînd, în istoria Evului Mediu tîrziu și a începutului epocii moderne din Europa se făcea simțită de multă vreme necesitatea unei descrieri cît de cît sistematice a acestei tradiții. În al treilea rînd, climatul intelectual este în prezent mult mai însorit decît era odinioară, așa încît perspectiva de a spune ceva interesant despre el este mai luminoasă.

Această preferință pentru elemente tradiționale presupune o interpretare înțelegătoare, folositoare, pe care, în ciuda bunelor mele intenții, nu am reușit întotdeauna să o extind și asupra eforturilor celor care au încercat să o îmbunătățească. Dar nu acesta este principalul motiv pentru care modul în care am descris secolul al șaisprezecelea are un caracter oarecum parțial. Îl rog pe cititor să-și imagineze că am încercat să dau un răspuns următoarei întrebări: „Presupunînd că felul în care ați descris ceea ce numiți creștinism tradițional este, în mare, corect, ce relevanță are el pentru modul convențional în care sînt descrise reformele protestante sau catolice din secolul al XVI-lea?” Dacă apreciază cumva că încercînd să evidențiez această semnificație am neglijat diferențele existente între diferitele versiuni ale creștinismului reformat, sper că restul cărții îi va arăta că de fapt sînt convins că distincțiile teologice și ecleziale sînt importante și creatoare din punct de vedere istoric. Aș dori să subliniez în această privință că atenția acordată asemănărilor existente între diferitele forme de creștinism apărute sau restructurate în secolul al XVI-lea pare să permită formularea unui răspuns mai cuprinzător pentru interogația de mai sus. S-ar putea spune nu atît că am exagerat unitatea creștinismului dinainte de Reformă, neglijînd diferențele regionale, cît mai curînd că am exagerat asemănările dintre aceste forme.

Avînd în vedere aceste intenții, am încercat să mențin o notă descriptivă, să rețin fenomenele pe care le cunoaștem; iar acolo unde sînt necesare anumite explicații, cum este cazul în unele părți ale capitolului 6, ele ar trebui privite, pentru a împrumuta o frază a lui Clifford Geertz, mai mult ca un mijloc de

a realiza o descriere mai consistentă decît ca o cheie de acces pentru înțelegerea misterelor schimbării. Mi-aș dori să apăr realitatea trecutului ca pe ceva realmente prezent acolo și nu ca pe acel proverbial nas de ceară care imploră parcă să fie remodelat în funcție de canoanele artistice sau tehnicile chirurgicale ale prezentului. Unul dintre modurile de a desfigura această parte a trecutului îl reprezintă, după părerea mea, ideea că creștinismul medieval ar fi fost o povară pe care cea mai mare parte a populației Occidentului a fost bucuroasă să o lepede; sau că a existat ceva ce s-ar putea numi „cultură populară”, radical diferită de ceva ce s-ar numi „cultura elitei”, mai ales atunci cînd se afirmă în mod axiomatic despre cultura populară că ar fi necreștină; sau că creștinismul ar fi fost adus oamenilor din Occident în timpul secolului al XVI-lea sau mai tîrziu. Unul dintre efectele încadrării într-o schemă mentală descriptivă îl constituie scăderea posibilei incidențe a unor astfel de supoziții gratuite. Propriile mele supoziții gratuite sînt și ele suficient de evidente. Una dintre ele este cuprinsă în citatul din Blake pe care am îndrăznit să-l așez la începutul acestei cărți. Spun „am îndrăznit” pentru că a-l invoca pe Blake înseamnă a umbla cu o substanță explozivă care poate să-ți explodeze oricînd în față. Dacă l-am folosit în mod nepotrivit, va fi răzbunat, însă mi s-a părut că merită să-mi asum acest risc.

Dintre binefăcătorii neștiuți ai acestei cărți aș dori să-i amintesc pe Margaret Aston, Dermot Fenlon și Diane Hughes; pe Keith Thomas, care a propus-o, și pe Hilary Feldman, care a editat-o. Mai sînt extrem de îndatorat față de două remarcabile grupuri de oameni: mă refer la membrii Institutului pentru Studii Superioare de la Princeton și la cei de la Davis Center, în a căror companie a fost începută, în septembrie 1976; precum și la studenții de la Facultatea de Istorie a Universității din York, în absența cărora aș fi terminat această carte cu mult mai devreme. Am fost ca un fel de strîmtoare între unii și ceilalți.

JOHN BOSSY

York

PARTEA ÎNTÎI

CREȘTINISMUL TRADIȚIONAL

I. Hristos, Maria și sfinții

Anul 1400 reprezintă un moment adecvat pentru a începe o descriere a creștinismului cu care s-au confruntat reformatorii secolului al XVI-lea, deoarece a fost un an în care nu s-a întâmplat mai nimic. Biserica suferea de douăzeci de ani de pe urma Marii Schisme din Occident, această situație avînd să continue încă alți șaptesprezece. Existau doi papi — unul își petrecea timpul închis în palatul său din Avignon, celălalt în castelul Sant'Angelo din Roma. Schisma reprezenta forma de dezordine cea mai răspîndită a acelor vremuri, și în același timp cea mai deprimantă. Ea însemna divizare, ură și conflict acolo unde ar fi trebuit să se găsească centrul unității și al păcii. Oamenii erau alarmați de faptul că se produsese așa ceva, iar cei mai sensibili se temeau că toată lumea se va obișnui cu existența ei. Le periclita bunăstarea pămîntească și perspectiva de a dobîndi mîntuirea veșnică. Trezea mînia lui Dumnezeu și, de vreme ce purtau de cincizeci de ani stigmatul ciumei bubonice, aveau toate motivele să se întrebe ce le mai rezerva această mînie. Un lucru care nu s-a produs în 1400 a fost așteptatul jubileu, sau iertarea generală a păcatelor, acordată celor care mergeau în pelerinaj la Roma. Papa Bonifaciu al VIII-lea inaugurase această favoare universală în 1300, cu intenția ca ea să fie repetată o dată la fiecare secol; dar preocupările ultimului papă roman îl determinaseră să o acorde cu anticipație în 1390. Cu toate acestea, mii de oameni au venit la Roma pentru a participa la un Jubileu care nu fusese anunțat ca atare. Ceea ce arată că creștinii occidentali de la sfîrșitul Evului Mediu nu aveau nevoie de reformatori pentru a le spune cine este

mîntuitorul lor: nu papa, nici înțelepții Părinți ai Conciliului de la Constanța care au rezolvat în cele din urmă schisma în 1417; în fine, nici chiar Biserica ierarhică însăși, ci Hristos.

Doctrina soteriologică pe care o foloseau fusese expusă cu trei sute de ani înainte de Sfîntul Anselm de Canterbury. Potrivit ei, în Grădina Edenului Adam și Eva nu-l ascultaseră pe Dumnezeu. În felul acesta ei interpuseseră între ei și el o ofensă care a determinat alungarea lor din paradis; această ofensă reprezenta o stare pe care au transmis-o și urmașilor lor. În conformitate cu dreptatea sa, Dumnezeu nu putea să nu se considere ofensat, sau să adopte o atitudine favorabilă omului, decît în momentul în care se plătea o compensație, restaurîndu-i-se astfel onoarea. Din acest motiv omul îi era dator lui Dumnezeu o restituție, însă nu avea mijloacele necesare pentru a o plăti, de vreme ce întreaga lume nu ar fi fost suficientă pentru a putea compensa acea ofensă, iar omul nu avea oricum nimic care să nu-i aparțină de fapt lui Dumnezeu.

Doar Dumnezeu însuși putea da satisfacție pentru această datorie; dar din moment ce satisfacția trebuia dată de om, ea nu putea fi oferită de drept decît de cineva care să fie în același timp și Dumnezeu și om. În fața scepticismului manifestat de cei care aparțin altor credințe, evangheliile arată că existența unei astfel de persoane așa de necesare a reprezentat un fapt istoric. În urma unei serioase reflecții, Biserica a stabilit că o astfel de existență presupune prezența din veșnicie a unei pluralități de persoane în Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, după cum mărturisesc crezurile ei. Dintre acestea Fiul a fost cel care, pentru noi, oamenii, și pentru mîntuirea noastră, a hotărît să se întrupeze ca urmaș al lui Adam și al Evei și să ofere Tatălui în mod spontan moartea căreia nu îi era supus, cuvenita satisfacție pentru ofensa săvîrșită de neamul său. Și după cum ofensa lui Adam și a Evei a fost așa de mare încît întreaga omenire nu o putea compensa, tot așa compensația pe care o putea revendica Hristos pentru moartea lui era mai mare decît cea pe care ar fi putut-o cuprinde vreodată întreaga lume. Nefiindu-i

necesar lui însuși acest debit, el l-a rugat pe Tatăl, de o natură cu el, să-l transfere oamenilor, ceea ce Tatăl, acționînd în spiritul dreptății, nu a putut să refuze. În felul acesta omul a ajuns să fie în cele din urmă capabil să dea satisfacție, să desființeze starea de ofensă interpusă între el și Dumnezeu, și să fie din nou plăcut lui Dumnezeu, beneficiind de o fericire viitoare.

Dacă pornim de la ideea că această relatare ne este complet necunoscută, vom fi frapați de două axiome. În primul rînd este vorba de axioma satisfacției, potrivit căreia ofensele care apar în relațiile dintre două părți nu pot fi reparate, iar aceste relații nu pot fi readuse la starea lor inițială decît printr-un act de compensare retributivă direct proporțională cu ofensa adusă. S-ar mai putea adăuga la aceasta și o doctrină a meritului, care se aplică într-o manieră mai abstractă și prin anticipare eventualelor ofense încă necomise; în felul acesta, în cadrul relației dintre două sau mai multe părți, cea de a doua parte, care a avut parte de o experiență dureroasă sau dezagreabilă, dobîndește în raport cu prima un credit moral de care se poate folosi ea însăși sau pe care-l poate transfera unei terțe părți. Trebuie să existe o fărîmă de adevăr în ideea prezentată de Nietzsche în *Genealogia moralei*, conform căreia, la fel ca în cazul obiceiului irlandez de a posti pentru a dăuna dușmanilor, comportamentul ascetic este întotdeauna fundamental agresiv și, prin intermediul diferitelor componente ale satisfacției, teoriile referitoare la suferința meritorie trimit înapoi la instinctul răzbunării legitime. Mielul cel blînd al Apocalipsei este în același timp purtător al mîniei. Însă deși unii dintre predecesorii lui Anselm, Părinți ai Bisericii, trataseră Răscumpărarea ca pe o ilustrare a teoriei meritelor, în viziunea acestuia ea a continuat să reprezinte o satisfacție individuală echivalentă cu starea corespunzătoare a unei ofense individuale, și doar teologi de mai târziu, cum a fost Toma d'Aquino, au elaborat o teorie generală a transferării meritelor.

Singura axiomă pe care o mai reclamă Anselm, pe lîngă regula satisfacției, este cea referitoare la înrudire, potrivit căreia în comiterea și ștergerea unei ofense sînt implicați cei înrudiți prin naștere cu cel care aduce ofensa. Ei moștenesc întreru-

perea relațiilor cu partea ofensată și debitul de satisfacție care i se cuvine acesteia; în plus, în ce privește darea satisfacției, ei se pot substitui părții ofensatoare, iar dacă satisfacția oferită este adecvată ofensei, partea ofensată are obligația să o accepte. În ce privește aplicarea sa la Răscumpărare, în prima sa parte, referitoare la comiterea ofenselor, axioma enunță pur și simplu învățătura despre păcatul originar, universal acceptată de către creștini. Cea de a doua parte, referitoare la anularea lor, pare să îi aparțină însă chiar lui Anselm și este puțin probabil ca Sf. Pavel, la care se raporta într-un anumit fel, să fi fost de acord cu el. Dintre Părinții latini, Augustin a fost cel care a prezentat implicațiile creștine ale înrudirii în legătură cu căsătoria, iar Ambrozie în legătură cu caritatea. Dar, după câte știu eu, nici unul dintre ei nu a discutat posibilele efecte ale înrudirii asupra satisfacției pentru ofense, și tocmai de aceasta pare să fie contribuția originală a lui Anselm. Perspectiva sa asupra Răscumpărării nu era în nici un caz obligatorie și, la fel ca argumentul său în favoarea existenței lui Dumnezeu, ea nu li s-a părut întotdeauna acceptabilă nici măcar teologilor medievali. Ea ar putea părea să fie incompatibilă cu credința în iubirea lui Dumnezeu sau să facă superfluă învierea. În momentul în care a avansat-o, Anselm nici măcar nu pretindea că ar exprima un anumit punct de vedere teologic, ci era convins că formulează o interpretare acceptabilă în mod spontan pentru toți oamenii. În esență ea rămîne însă un mod de formulare a mitului, așa cum era înțeles el de creștinul obișnuit de la sfîrșitul Evului Mediu. Din moment ce a fost considerată convingătoare, se poate aprecia că axiomele ascunse pe care le implica au operat în Occident de pe vremea lui Anselm pînă în cea a lui Luther.

Nu cred că este necesar să ne întrebăm de unde proveneau sau care vor fi fost conexiunile ascunse care le legau unele de altele în adîncurile minții occidentale. Ne va preocupa descrierea consecințelor, teologii cu atitudine critică scoțînd-o în evidență pe cea care a prezentat cea mai mare importanță pentru istoria occidentală. În viziunea lui Anselm, cel care răscumpără

este Hristos-omul și Hristos în calitate de Dumnezeu. El dă satisfacție Tatălui prin dumnezeirea sa, însă cel care dă satisfacție trebuie să fie om. Dumnezeirea este un fel de cantitate cu care operează Hristos, o posesiune misterioasă a omului. Fără îndoială că în felul acesta era înțeleasă dubla sa natură de creștinul obișnuit de la sfârșitul Evului Mediu, pentru care Hristos era pur și simplu „Dumnezeu“. Încercînd să-și asigure propria răscumpărare, principala sa grijă era să știe că Dumnezeu era un om real, el fiind îndreptățit să beneficieze în consecință de sacrificiul răscumpărător al acestuia. Cea mai mare parte a resurselor de imaginație ale creștinismului medieval tîrziu erau închinat încorporării acestei idei într-o realitate recognoscibilă.

În primul rînd, Hristos suferise. Se știa de ce. Se știa cînd și unde, după cum se putea verifica pe parcursul unei vizite la Ierusalim. Se știa de asemenea cum: prin durere fizică violentă pricinuită de alți oameni unui om care, purtîndu-și povara, „nu crezuse că s-ar putea întîlni o astfel de cruzime în rîndul copiilor lui Adam“. Suferise flagelări, cununa de spini, greutatea crucii, răstignirea pe Golgota, relatată în narațiunile evanghelice ale Patimilor și alte chinuri, consemnate de imaginația pioasă a vizionarilor sau de *Meditațiile asupra vieții lui Hristos*, despre care se presupune că ar fi fost scrise de Sf. Bonaventura, un călugăr franciscan. În astfel de surse, averse după detalii dar preocupate de autenticitate, se vorbește despre Veronica, cea care i-a șters fața lui Hristos, despre durerea pe care a simțit-o cînd i-a fost smulsă cămașa pentru a i se redeschide rănila provocate de biciuire, despre proces și durerea Mariei. Semnul victorios al lui Constantin, crucea simbolică a grecilor, are aici cincisprezece picioare și e făcută din lemn adevărat; insuportabil de grea, adevărat suport de înfipt piroane, e menită să atîrne de ea trupul uman care moare scaldat în sînge, sudoare și lacrimi, sufletul uman amețit de nedreptate și deznădejde. Crucea a rămas simbolul exterior al creștinismului, însă imaginea Răscumpărării a ajuns să fie crucifixul, cu brațele atîrnate și coroana de spini încă înfiptă pe capul celui răstignit. Compasiunea pe care trebuia să o inspire o astfel de devoțiune

frățească nu putea cunoaște nici o limită. În timpul secolului al XV-lea compasiunea avea să fie stimulată în cazul celor mai puțin luminați cu ajutorul unor așchii din cruce, spini, giulgiuri și sticlute cu sânge, iar în cazul celor mai cultivați prin stimularea imaginației lor interioare. Ea avea să inspire eforturile pictorilor și ale sculptorilor, mai târziu ale cioplitorilor în lemn și piatră, ale celor care jucau în mistere. În 1400 suferințele lui Hristos constituiau tema macabră sau plină de pasiune a unor narațiuni care au avut nevoie de aproximativ un secol pentru a căpăta structura relativ ordonată a opririlor de pe Drumul Crucii și a misterelor pline de tristețe ale rozariului.

Prin comparație, Întruparea va fi cultivată într-o cheie oarecum minoră. Firește că Hristos fusese un prunc adevărat, motiv pentru care va fi reprezentat dezbrăcat într-o manieră mai mult sau mai puțin realistă. Fecioara însăși îi descrisese Sfintei Brigita a Suediei detaliile fizice ale nașterii, iar relatarea ei modificase modul în care era concepută scena: Maria, îngenunchată, se închină cu adorație copilului ieșit din pîntecele ei și aflat acum pe paiele de pe podeaua staulului, înainte de a-l pune în iesle, unde îl va încălzi răsufierea boilor și a asinului. Situația conținea o mulțime de elemente capabile să stîrnească emoție: Maria alăptînd copilul și legănîndu-l să adoarmă, învățîndu-l să meargă și să citească. Iată cum este descrisă într-un imn de epocă:

*Parvum quando cerno Deum
Matris inter brachia
Colliquescit pectus meum
Inter mille gaudia*

(Cînd îl văd pe micul meu Dumnezeu
În brațele maicii sale
Inima mea este frămîntată
De mii de bucurii.)¹

Crăciunul, centrul de greutate al unor astfel de sentimente, și chiar al altora mai vechi, era cu siguranță o sărbătoare mare; inventarea criptei, după cîte se pare de către Sf. Francisc, în secolul al XII-lea, și a colindei în Anglia secolului al XV-lea

dovedesc că importanța sa crește. Însă continua să fie mai mult comemorare a unei zile decît sărbătoare și există chiar semne că, în calitate de sărbătoare a lui Hristos, era, la sfîrșitul Evului Mediu, mult mai puțin popular decît Vinerea Mare.

Avînd în vedere modul obsedant în care se accentua firea umană a lui Hristos, se impun în această privință unele explicații. În primul rînd, era greu de imaginat cum se producea în mod concret o naștere feciorelnică, dificultate amplificată de Sfînta Brigita: impactul misterelor ar fi crescut dacă li s-ar fi găsit un rost și moașelor apocrife, aduse prin insistențele lui Iosif. Pe de altă parte, ar trebui să ne gîndim că în 1400 oamenilor le era greu să vadă în copilărie un stadiu distinct al vieții: începea să se contureze o mitologie a copilăriei lui Hristos, dar la fel ca și cripta și colindele, ea avea să facă epocă doar mai tîrziu. La vederea copilului inimile nu se topeau atît fiindcă era copil, cît pentru că era viitoarea victimă a Patimilor: pentru cei care o auzeau pentru prima oară, duioșia colindei de la Coventry nu era provocată atît de cîntecul de leagăn cît de violența lui Irod care, mînios, îl întrerupe, iar pe parcursul perioadei Crăciunului sărbătoarea Inocenților era cel puțin la fel de importantă ca însăși Nașterea. În secolul al XV-lea, pentru a arăta că Dumnezeu a fost un om adevărat nu era necesar să i se reconstituie biografia și nici nu era suficient să se vadă că era copilul unor părinți cunoscuți: trebuia să se știe că se înrudea cu alți oameni.

Dintre aceste rubedenii cea mai apropiată era Maria, care ar fi fost cea mai îndreptățită să se revolte împotriva omenirii întregi pentru că-i fusese omorît fiul. Iată de ce, în ciuda unor indicații contrarii din Evanghelii, ea trebuia să reprezinte pe primul membru al neamului omenesc răscumpărat. Dintre numeroasele moduri în care creștinii au încercat să înțeleagă aceste probleme se detașează două care au cunoscut o mare înflorire. Într-un anumit sens, ele erau complementare, în altul contradictorii. În conformitate cu învățătura despre imaculata concepție, Maria fusese eliberată încă de la începutul existenței ei de blestemul comun care apăsă asupra tuturor urmașilor lui

Adam. Această doctrină fusese abordată de Anselm și Toma d'Aquino, care o respinseseră însă pe motiv că nu era compatibilă cu doctrina despre Răscumpărare. O adoptaseră însă cu mare entuziasm franciscanii, motiv suficient pentru dominicanii să i se opună. Tot aceștia din urmă par să fi încurajat reprezentarea hrănirii copilului de către Fecioară sub forma unei adieri de vînt: se putea argumenta că în ciuda, sau poate tocmai datorită asocierii sale cu condiția umană, alăptatul părea să fie, la fel ca menstruația, o urmare a blestemului lui Adam. De vreme ce, după cum remarca dezgustat Calvin, în preajma Reformei părea să circule pe toate drumurile o apreciabilă cantitate de lapte de-al Fecioarei, dominicanii trebuie să fi atins o coardă sensibilă. Cu toate acestea, curentul general le era ostil, iar Imaculata Concepție a obținut din partea papei franciscan Sixt al IV-lea o zi care să fie sărbătorită oficial, fiind reprezentată și în Capela Sixtină, în timp ce laptele și-a găsit în cele din urmă refugiul în comerțul cu vin.

Trebuie să reamintim faptul că ceea ce se propunea spre venerare nu era momentul nașterii Mariei, ci acela al conceperii ei, deși, în conformitate cu opiniile cele mai avizate ale învățaților, sufletul nu intră în embrion decît patruzeci de zile mai tîrziu. În contextul epocii respective această învățătură se referea la un eveniment din istoria sacră în legătură cu care contemporanilor nu le mai erau necesare și alte amănunte, iar în ce-i privește pe oamenii moderni, ilustrarea ei clasică este cea realizată de Giotto pe pereții Capelei Scrovegni din Padova imediat după 1300. Aici Ioachim și Ana se întîlnesc într-o îmbrățișare iubitoare în afara Porții de Aur de la Ierusalim și o concep pe Maria în mod providențial, poate chiar miraculos, însă cu siguranță folosind căile fizice normale. La Matei, Marcu, Luca și Ioan nu se menționează în nici un fel acest eveniment, dar el reprezintă elementul central al evangheliilor apocrife, ale căror istorioare erau bine cunoscute datorită versiunii păstrate în mult citita *Legendă de Aur* a lui Iacob de Voragine, o istorie a mîntuirii în Occident, sub forma unui dicționar al sfinților. Valoarea acestei surse consta în faptul că îi dădea

posibilitatea Mariei, și în felul acesta lui Iisus, să apară în lume în cadrul unui context plauzibil de rude de sînge despre care evangheliile canonice, deși arată în chip mulțumitor că ea era vara Elisabetei și a lui Ioan Botezătorul, nu dau decît informații sumare și contradictorii.

Potrivit *Legendei de Aur*, Elisabeta era verișoara Mariei din partea tatălui ei, Ioachim; dar Sf. Ana, în ciuda faptului că era suficient de vîrstnică atunci cînd a născut-o pe Maria, s-a mai măritat de două ori după moartea lui Ioachim. De la cel de-al doilea bărbat a avut-o pe Maria Cleopa, mama apostolilor Iacov, Simeon și Iuda, despre care se spune în evangheliile canonice că erau frații lui Iisus. Cu cel de-al treilea a avut-o pe Maria Salomea, măritată cu Zevedeu: ei au fost părinții celui alt apostol Iacov și ai lui Ioan Evanghelistul. Din punctul de vedere al sufletului comun din secolul al XV-lea, dar și din cel al modelului de cultură creștină pe care îl întruchipa cancelarul Universității din Paris, Jean Gerson, tabloul acesta era mai veridic, el făcea ca relatarea seacă din evanghelii să se apropie mai mult de viața cotidiană, așa cum era ea înțeleasă. Fiecare își putea da seama acum că petrecerea de nuntă din Cana fusese organizată de Zevedeu și de cea de a treia Marie, sora vitregă a Fecioarei, pentru fiul lor Ioan Evanghelistul. În calitatea ei de soră mai mare, Fecioara Maria era cea care, evident, conducea totul. Era foarte firesc ca, în ciuda rezervei sale prudente, Iisus să procure băutura, deși nimeni nu pare să fi fost surprins că imediat după terminarea petrecerii l-a luat cu el pe evanghelist, așa încît acesta să-și păstreze virginitatea; în chip similar, părea cît se poate de firesc ca Iisus să-l iubească în mod deosebit pe vărul său vitreg Ioan și să-l încredințeze de pe cruce Mariei, pentru a-l accepta ca fiu în locul lui. La fel se petrecuseră lucrurile și cu vărul său mai vîrstnic Ioan Botezătorul cînd plecase în misiune pentru a-i pregăti pe oameni pentru venirea lui Iisus. În felul acesta triada formată din botez, căsătorie și moarte era încadrată în viața Mîntuitorului prin intermediul unui set corespunzător de rude, iar durerea Mariei din momentul coborîrii sale de pe cruce o încununa în mod

adecvat, așa cum s-ar fi întâmplat în cazul oricărei mame care își plînge copilul. În vîrfurile acestui arbore al rubedeniilor se găsea figura matriarhală a Sfintei Ana: intensitatea cu care a fost cultivată sfințenia ei în secolul al XV-lea este o mărturie a satisfacției generale produse de faptul că la venirea sa pe lume Hristos nu fusese un copil găsit. Pe la 1500 exista deja o misă bine conturată pentru venerarea Sfintei Ana și a tuturor rudelor ei și întreaga *Heilige Sippe* sau Sfînta Familie constituia, la fel ca în fotografiile victoriene, o temă acceptată pentru arta pictorilor din nord. În sudul cu mai mare conștiință a formei, ea era reprezentată de trioul Sfînta Ana, Maria și copilul Iisus, atît de drag lui Leonardo.

✓ Era cu siguranță un arbore genealogic de factură maternă: linia masculină nu era prea viguroasă în Sfînta Familie. Ioachim fusese alungat de la templu datorită incapacității de a procrea; conform tradiției prezente în mistere, Iosif era un bătrîn slăbănog, un mire îndărătnic și un soț gelos, a cărui convingere că soția sa comisese un adulter inspira scene cu mult mai vii chiar decît aceea a Nașterii/Sfîrșitul Evului Mediu avea să asiste la o remarcabilă reabilitare a acestei figuri mohorîte. Gerson a lansat ideea că Iosif ar fi un sfînt. La puțin timp după aceea i s-a acordat o zi în care să fie prăznuit. Pe la 1500 cultul său se răspîndise de la tîmplari la întreaga populație și i se dăduse o înfățișare mai tinerească, adecvată paternității. În vremea Reformei, în rîndul celor care încercau să-și înscrie viața duhovnicească în perimetrul datelor scripturistice exacte, noua triadă formată din Iisus, Maria și Iosif ajunsese să facă concurență triadei mai vechi, alcătuite din Iisus, Maria și Sfînta Ana. Cultivarea numelui Iisus, intens practică începînd cu mijlocul secolului al XV-lea, reflecta această nouă cinstire, de vreme ce lui i se spusese să dea copilului acest nume; aceeași semnificație, însă într-o manieră mai senzațională, o avea descoperirea făcută în jurul anului 1470 că în urmă cu un secol sau două casa Sfintei Familii din Nazaret fusese transportată în satul italian Loreto. În felul acesta se constituia o concepție realmente nouă despre Sfînta Familie; conturată în secolul al XV-lea și promovată

de Biserica Catolică după Reformă, ea diferea în mod radical de istoria omului Hristos și probabil și de istoria familiei europene.

Așa cum a căpătat o familie în momentul în care s-a făcut om, Hristos a dobândit și prieteni din rîndul oamenilor. În ultimele secole ale Evului Mediu sfinții reprezentau mai curînd rudele prin alianță ale lui Dumnezeu decît modelul și nucleul comunității universale a celor răscumparați. Viețile lor erau comemorate pe parcursul anului liturgic, existînd pentru asta un adevărat manual, *Legenda de Aur*, unde erau consemnate. Într-o măsură fără precedent și care nu a mai fost egalată de atunci încoace ei au constituit tema plăsmuitorilor de imagini pictate sau sculptate în piatră și lemn. Numărul lor mare demonstrează că există multe feluri în care poți fi prieten cu Dumnezeu. Erau mai întîi cei pe care-i alesese Hristos în timpul vieții sale, apostolii (jumătate dintre ei fiind oricum înrudiți cu el), Maria Magdalena, Sfînta Marta, Sfîntul Pavel. Apoi cei care-i dobîndiseră prietenia prin merit, după moartea sa — armata înveșmîntată în alb a martirilor ale căror suferințe îi imitau Patimile și care își cîștigaseră dreptul la o recompensă, putînd să-l transmită și altora. Acestor figuri venite dintr-un trecut îndepărtat li se adăugau cele care suferiseră în timpuri mai apropiate din cauza unor regi răi (cum a fost cazul lui Thomas de Canterbury), a unor eretici furioși (inchizitorul Petru Martirul, biciul catarilor) sau a evreilor. Erau și continuau să fie și cei care datorită capacității de a se ridica deasupra condiției umane și de a dovedi prezența lui Dumnezeu în lume ajunseseră să fie considerați sfinți încă din timpul vieții (Sfînta Caterina de Siena, teologul iubirii care îl adusesese înapoi pe papă de la Avignon la Roma, Sfîntul Bernard, predicatorul, Sfîntul Roch, doctorul). Mai erau apoi ultimii reprezentanți ai sfințeniei occidentale timpurii descrise de Peter Brown ca, de pildă, Sfîntul Martin, și alte personaje puternice ca Sfîntul Arhanghel Mihail.

Și totuși, spre deosebire de sfinții din timpuri mai severe, grupul de prieteni dintre oameni ai lui Dumnezeu nu pare să

fi fost caracterizat în primul rînd de puteri deosebite în ultimul veac al Evului Mediu. În același timp multiplele relații existente între acești sfinți și restul comunității creștine nu par să fi presupus o dependență bazată pe putere. Este adevărat, se mai întîlneau și sfinți agresivi ca Sfîntul Antonie, despre care se știa că-i arde în foc pe cei ce se îndoiau, sau ca Sfînta Wilgefort, acționînd într-un perimetru mai casnic și cunoscută în Anglia ca Fecioara Care Despovărează, deoarece își manifesta devotamentul față de feciorie scăpîndu-le pe femei de soții lor. Nu erau necunoscute nici resentimentele față de sfinții care nu reușiseră să-și arate adevărata putere. Teama, silnicia și conflictele erau cu siguranță mai prezente în relațiile interumane decît se poate întrevădea din iconografia epocii, dominată de sentimentul milosteniei; dar din punct de vedere cantitativ ele se aflau în declin, ca de altfel și puterea de a face minuni în ansamblul ei, deși aceasta era menținută în viață în mod artificial prin intermediul canonizărilor. Obiceiul, de acum generalizat, de a da copiilor numele unui sfînt pare să arate că se avea în vedere un alt tip de relație: indiferent cum ar fi fost concepute relațiile dintre sfinți și colectivitate, pentru cel în cauză sfîntul al cărui nume îl purta nu era atît un *patronus* cît un *patrinus*, un naș de factură superioară, cineva cu care se putea vorbi, cum făcuse de altfel Ioana d'Arc, sau pe care-l puteai vizita în locul sfințit destinat lui, ca pe o rubedenie.

Se poate spune, așadar, că dintre cele două moduri de a ajunge la sfințenie în timpul vieții epoca aceea l-a preferat pe cel mai benign. În ciuda faptului că penitența aspră și autonegarea continuau să fie recomandate creștinului obișnuit ca cele mai importante mijloace pentru dobîndirea meritelor, ele nu par să fi fost la fel de mult apreciate în ce privește obținerea titlului de sfînt recunoscut în mod oficial. În legătură cu dogma sfinților se aprecia mai curînd că prietenia cu Dumnezeu trebuie demonstrată prin promovarea prieteniei între oameni. În ceea ce-i privește pe cei aflați în viață, cum ar fi toscanul Bernardino sau modelul său catalan Vicent Ferrer, această aptitudine era ilustrată de puterea lor de a-i reconcilia pe dușmani

sau de a induce, chiar dacă numai pentru puțin timp, o puternică atmosferă de amicitie și concordie în orașe ca Siena și Barcelona, frământate de conflictele dintre facțiuni; sau, ca în cazul Sfântului Roch, de hotărîrea lor eroică de a menține legătura iubirii cu victimele ciumei. În ce-i privește pe sfinții morți, ea era ilustrată de modul în care patronau nenumăratele comunități constituite în confrerii, bresle, colegii, parohii, orașe, țări, case cu destinație religioasă sau ordine, din care era alcătuită creștinătatea. Cu siguranță că nu era ușor de realizat o corespondență perfectă între distribuția sfinților și cea a comunităților celor vii. Se putea întâmpla ca, în calitatea lor de canale ale bunăvoinței și prieteniei lui Dumnezeu, sfinții să nu acționeze în conformitate cu meritele oamenilor ci cu propriile lor sentimente, ajungînd astfel să se dușmănească unii pe alții, așa cum făcuseră și îngerii înaintea lor. Problema a fost rezolvată pînă la un anumit punct cu ajutorul sărbătorii Tuturor Sfinților, compilatorul *Legendei de Aur* simțindu-se obligat să explice acest termen cu o oarecare stăruință. Este foarte probabil ca în timpul vieții sale obișnuite creștinul să nu prea fi avut ce să facă cu această sărbătoare, și este semnificativ faptul că era plasată imediat înaintea celei a Tuturor Sufletelor: pe patul de moarte slăvita comunitate cerească îi apărea atunci sub forma unei societăți transcendente, în care putea spera să intre nu pe baza propriilor sale merite, ci pe baza celor dobîndite de sfinți. Perspectiva aceasta, deși invocată cu toată seriozitatea la vremea rugăciunii, era fără îndoială greu de imaginat și oarecum terifiantă. Era mai simplu ca prin concentrarea asupra unor sfinți individuali și asupra curselor pe care le făceau zi de zi între cer și pămînt să se dobîndească o imagine fie și fugară asupra acestui univers social în sine familiar, transfigurat însă în prietenie între Dumnezeu și om.

Dacă această interpretare a sfinților pare prea sentimentală chiar și pentru o epocă sentimentală, trebuie să se țină seama de ponderea care se acorda următorului raționament. Prietenul lui Dumnezeu era prietenul omului și viceversa. Deși cădeau uneori pradă invidiei, cîinii erau adeseori prieteni ai omului.

Potrivit legendei Sfântului Roch, după ce s-a îmbolnăvit de ciurmă din devoțiune față de cei care sufereau deja de ea, sfântul s-a retras într-o pădure și s-a întins pe jos, așteptându-și moartea. Cîinele său i-a adus însă în fiecare zi de mîncare și i-a salvat astfel viața, dobîndindu-și astfel un locșor în iconomia unuia dintre cei mai populari sfinți. În schimb, la întoarcerea Sfântului Roch în orașul său natal, Montpellier, concetățenii săi l-au aruncat în închisoare, unde a și murit. Cum să se conteste faptul că un astfel de prieten al omului este în același timp și un prieten al lui Dumnezeu? Așa se explică și cultul Sfântului Guinefort, cîine și martir, scump oamenilor din ținutul Lyonului în secolul al XIII-lea și mai tîrziu. Erou al unei povestiri mult apreciate, el îl apăruse pe copilul stăpînului său de atacul unui șarpe veninos, fiind el însuși omorît de tată care, văzînd cîinele plin de sînge și leagănul răsturnat, crezuse că îi omorîse copilașul. Oamenii erau convinși dincolo de orice îndoială că Dumnezeu îl va canoniza, în ciuda refuzului papei, iar mamele au început să-și aducă la mormîntul său copii bolnavi pentru a se vindeca. Ele erau cu siguranță de acord cu morala ambelor povestiri, potrivit căreia cîinele poate să-i fie uneori omului un prieten mai bun decît alți oameni; iar dacă ar fi cunoscut acest sens al cuvîntului ar fi fost de acord cu opinia antropologilor că „religia“ reprezintă extinderea relațiilor sociale dincolo de granițele societății umane.

II. Rude spirituale și de sânge

1. Botezul

Ritul de trecere clasic din Biserica primară a prezentat anumite inconveniente în momentul în care a fost aplicat copiilor o mie de ani mai târziu, însă resursele simbolismului creștin, ale celui oficial și neoficial, își păstrează neegalată vigoarea. Secționate de trecerea peste pragul bisericii sau al baptisteriului, ceremoniile definite de Arnold van Gennep ca rituri de separare și încorporare au format și ele obiectul unor intense preocupări. Primul dintre ele, sau „catehismul“, era un puternic rit de exorcizare; preotul invoca puterea mîntuitoare încredințată de Hristos Bisericii sale de a-l alunga pe Diavol din copil, sfărîmînd legăturile cu care acesta îl prinsese pe om la cădere și cu care îl ținea înlănțuit din generație în generație; „Te exorcizez, duh necurat..., care ești blestemat și trebuie să fii blestemat.“ Oricît de incomprehensibil i-ar părea omului de rînd, limbajul ritului duse la apariția convingerii unanim acceptate că starea specifică păcatului strămoșesc era înrudită cu cea a omului vrăjit, de unde și necesitatea de a-l elibera pe copil cît mai repede posibil, la nevoie și după moarte, cu ajutorul unor rituri de expulzare. Oricine putea efectua botezul, însă doar blestemele preotului erau eficiente: dîndu-se de ceasul morții pentru a-și scăpa copiii de Diavol, flamanzii secolului al XV-lea înotau prin noroaie noaptea întreagă ca să-i smulgă pe preoți din paturile lor calde. Se pare că această convingere creștea în intensitate, fiind mai puternică în nordul Europei decît în sud, unde se vedea în copilul nebotezat mai curînd un păgîn sau un turc decît un obiect posedat de Diavol, motiv pentru care se putea aștepta liniștit ziua de mîine. Prin prisma

acestei convingeri se înțelege de ce credeau oamenii că Botezul are puteri vindecătoare.

Exorcizat la ușa bisericii, copilul era dus apoi înăuntru pentru efectuarea botezului propriu-zis. Probabil că acesta se săvârșea în general prin stropirea pe frunte și nu prin cufundarea în bazin cu fața în jos, așa cum prevedea ritualul, deși se pare că oamenii preferau adeseori forma aceasta mai spectaculoasă. Probabil că renunțarea la aceasta din urmă a dus la asimilarea întregului act cu exorcismul premergător și la convingerea că admiterea finală a copilului în Biserică se realizează în momentul în care preotul, rostind cuvintele „l-a ridicat pe el din fântâna sfântă“, îl trecea în mâinile nașilor. În ultimele veacuri ale Evului Mediu, istoria încorporării copiilor în Biserică este o istorie a mult apreciatei instituții a nașilor. Caracteristicile ei reprezentau un tribut adus vigorii și eleganței teologiei simbolice laice. Ele atestau hotărârea cu care oamenii doreau să se asigure că, o dată ajuns pe celălalt mal al apei botezului, copilul va fi primit într-o comunitate sau bună tovărășie* capabilă să înlocuiască comunitatea naturală pe care trebuia să o părăsească prin riturile de regenerare, căci trupul și sângele nu puteau moșteni împărăția lui Dumnezeu. Excluzându-i pe părinții naturali, acest tip de înrudire cu caracter comunitar de-a dreptul agresiv includea în mod obișnuit oameni de ambele sexe, diferențele de vîrstă dintre ei prezentînd o extrem de mare varietate. Legătura cu sistemul relațiilor de familie naturale ale copilului se făcea prin intermediul așa-numitei *compaternitas*, principiu potrivit căruia nașul ajungea să se înrudească nu doar cu copilul botezat, ci și cu întreaga sa familie naturală. Importanța acestui principiu rezultă cu claritate din modul în care se folosesc în mai multe limbi diferite variante ale lui *compaternitas* pentru a descrie instituția nașiei ca atare. În virtutea

Joc de cuvinte intraductibil cu trimitere etimologică: am tradus cu „bună tovărășie“ englezescul *gossip*, al cărui sens actual este „clevetire“, „taifas“. Trimiterea din text se face la un nivel de sens anterior („tovarăș“, „prieten“, „vecin“), după cum sugerează și etimologia germanică dată de autor în paranteză: *god-sib* = bună comunitate. (N. t.)

lui apăreau impedimente la căsătorie între toți cei care se înrudeau în acest fel.

Scopul mesei festive cu care se încheiau în mod normal riturile specifice botezului era de a sărbători apropierea sau înrudirea astfel realizată, iar atunci cînd preoții nu încercau să îngrădească numărul nașilor, ei ajungeau să se plîngă de comportamentul oamenilor în timpul acestor mese. Dintre cele două acțiuni obligatorii care constituiau esența meselor festive prilejuite de botez — oferirea unor daruri de către nași și consumarea bucatelor și băuturilor —, mai ales spre daruri se îndrepta ascuțișul criticilor lor, avîndu-se în vedere nu atît sensul lor simbolic cît în mult mai mare măsură cel material. E greu de știut în ce măsură aveau sau nu dreptate, însă este evident că se vedeau confrunțați cu instincte sociale deosebit de intense, despre care cei ce le manifestau erau convinși că sînt emina-mente creștine, indiferent ce ar fi spus în această privință preo-ții sau istoricii de mai târziu.

Darurile și festivitățile erau simboluri ale prieteniei și, la fel ca în cazul lumii mediteraneene din secolul al XX-lea, prin-cipalul obiectiv urmărit la sfîrșitul Occidentului medieval în momentul alegerii nașilor era tocmai crearea unei prietenii artificial-formale cu ajutorul copaternității. Englezii credeau că irlandezii își alegeau nași dintre lupi, lupul fiind împiedic-at de prietenia astfel creată să le facă vreun rău. Indiferent dacă afirmația corespunde sau nu realității, ea este extrem de interesantă deoarece trimite la o întreagă rețea de mici bucurii care desfătau comunitatea, începînd cu ritualul botezului ca atare și terminînd cu plăcerile bîrfei pe la spate, care poate fi identificată în secolul al XIV-lea între locuitorii din Montaillou, iar în secolul al XV-lea între compatrioții din Domrémy ai Ioanei d'Arc. Nu cred că prezintă mare importanță faptul că nașii era aleși adeseori, sau de obicei, dintre rudele copilului: un conciliu deosebit de riguros de la sfîrșitul secolului al XVI-lea din Franța interzicea această practică, însă altele au încurajat-o pentru a limita complicațiile matrimoniale. Judecînd lucrurile în perspectiva uzanțelor moderne s-ar putea spune că al doilea tip de relație îl anulează pe cel dintîi (de pildă în ceea ce privește

formula de adresare), putîndu-se astfel spera că relațiile adeseori tensionate între rude pot fi transformate în prietenii. Instituția nașilor era utilă pentru a se cultiva înrudirile și relațiile stabilite prin căsătorie, deși sistemele bilaterale complexe, avînd ca punct de plecare doi nași pentru primul copil, au fost probabil un rezultat al Contrareforme, care a redus numărul nașilor oficial acceptabil de la trei la doi. În calitatea ei de relație cu caracter sacru și specific creștin, care impunea celor implicați niște norme superioare de conduită reciprocă și care reprezenta un ideal spre care înrudirea naturală năzuia fără a-l atinge în mod necesar, instituția nașilor reprezenta în așa măsură un lucru evident bun, încît pînă în secolul al XVII-lea oamenii se simțeau îndreptățiți să ironizeze toate încercările de a o îngrădi sau de a o manipula.

Atunci cînd a adoptat o atitudine puțin binevoitoare față de darurile făcute la botez, Biserica pare să fi presupus că alegerea nașilor era asociată dorinței de a asigura copiilor un statut social superior, iar istoricii au plasat uneori instituția nașilor în rîndul sistemelor de patronaj social specifice Occidentului medieval tîrziu. Deși această afirmație pare să fi fost corectă în privința unor alte zone sau epoci creștine — cum ar fi Balcanii ortodocși sau America Latină după cucerirea spaniolă — ea nu a fost probabil adevărată în privința acestei situații anume: în Occident principiul copaternității a stabilit în mod obișnuit legături între oameni cu o condiție socială în general similară. O excepție trebuie semnalată în cazul nobilimii, cel puțin datorită faptului că ici-colo aceasta practica în mod conștient obiceiul pios de a-i alege pe cei doi nași la întîmplare din rîndul oamenilor săraci. Tatăl lui Michel de Montaigne, care a procedat astfel în 1533 cu fiul său, i-a explicat că a făcut aceasta pentru a-l convinge să-și întoarcă mai degrabă privirea spre cei care-și întind mîinile spre el decît spre cei care-i întorc spaatele. Putem presupune că în mod normal procedura era diferită. Restul populației pare să fi crezut că de fapt comportamentul său corespunde normelor creștine recomandate de preoți și a continuat să recurgă fără ezitare la această practică.

În orice caz, oamenii puteau fi cu siguranță convinși să adopte o atitudine contrară și să-și modifice și obiceiurile în mod corespunzător, cum s-a întâmplat în cazul numelor creștine. Nici principiul botezului, nici felul în care a fost practicat de-a lungul istoriei nu cerea ca preotul să stabilească numele copilului: formula nu conținea nici un nume, iar preotul trebuia să întrebe doar care era acesta. Din acest motiv numele făcea parte din zestrea naturală patronimică sau descriptivă a copilului și nu era în sine însuși un nume creștin. Din secolul al XIII-lea înapoi a început să se aprecieze că această atitudine nu este satisfăcătoare: mai ales în nordul Europei s-a considerat că rostirea exorcismelor baptismale ar reprezenta momentul adecvat pentru acordarea numelui, care a intrat în consecință în sarcina nașilor și nu a părinților naturali. Presiunea inițială de a creștina numele nu pare să fi venit de la cler, însă începînd cu momentul în care acordarea numelui a pătruns în ritul baptismal, membrii acestuia au considerat că stabilirea numelor este de resortul lor. A început să se pretindă folosirea numelui unui sfînt. Firește că se aștepta și o anumită opoziție: potrivit misalelor romane tîrzii, dacă nașii insistau să dea un alt nume, preotul trebuia să scrie pe lîngă acesta în registrul său și numele unui sfînt. S-ar putea crede că în felul acesta erau încălcate drepturile nașilor. În realitate, umanizarea sfîinților la sfîrșitul Evului Mediu a avut un efect mai curînd opus, adăugarea numelui sfîntului celui fixat de nași ducînd nu la diminuarea, ci la consolidarea statutului acestora. „Hristos este principalul nostru naș“, se spunea în *Dives and Pauper*, o expunere englezească din secolul al XV-lea a Poruncilor dumnezeiești.² Folosirea numelor de sfîinți făcea în mod evident concurență sistemului mai vechi de perpetuare a familiei naturale de-a lungul timpului, dar și aici norma era reprezentată de acomodarea la situația dată. Apariția numelui patronimic, o concesie făcută inițial conveniențelor impuse de proprietarii de feude, de perceptori și în general de autoritățile seculare, a dus de asemenea la afirmarea adecvată a continuității naturale: tocmai în orașe italiene ca Florența sistemele patronimice și-au

menținut forța pînă în secolul al XVI-lea. În jurul acelei date nu mai existau în orice caz decît puține linii patronimice în care să nu se folosească numele sfinților. Este adevărat că pînă la începutul secolului al XVII-lea misalele romane au continuat să recomande folosirea unor nume bizare, neplăcute și ridicole. În general se poate spune însă că, după cîte se pare, opoziția față de această schimbare, de fapt fundamentală, a fost destul de mică: fără a se recurge în această privință la o legislație cu caracter general, folosirea numelor de sfinți devenise mai mult sau mai puțin universală pe vremea Reformei. Este evident că majoritatea oamenilor erau convinși că această practică era de origine divină, bunii creștini fiind chemați să i se supună fără ezitare.

Nu s-ar putea spune că rezistența sau supunerea ar fi cuvintele potrivite pentru a descrie sentimentele trezite de obligația continenței, presupusă de instituția nașilor și de copaternitate. Era evident că, dacă botezul ducea la o înrudire reală, se impunea apariția unei bariere în calea unor relații incestuoase, adecvată caracterului sacru al instituției nașilor și în același timp condiție necesară pentru acea intimitate lipsită de inhibiții pe care o presupunea prietenia rituală. În felul acesta a fost apreciată cu prisosință în epoca modernă și deținem mărturii conform cărora în perioada premergătoare Reformei aprecierile erau similare. Pe de altă parte, vulnerabilitatea ei a constituit tema nuvelor italiene de la Boccaccio la Machiavelli, și reprezenta fără îndoială o realitate a vieții cotidiene. Și mai sugestivă este o observație desprinsă din anumite reguli canonice, valabile în 1517 în Florența celor doi autori menționați, potrivit cărora era de așteptat ca înrudirea dintre un naș tînăr și un copil de sex opus să ducă în final la căsătoria lor, părinții alegînd adeseori nașii cu această intenție. La astfel de situații se refereau și multe dintre vorbele de duh care se spuneau la petrecerile prilejuite de botezuri și tot ele explicau și acel clișeu cu totul implauzibil din legislația bisericească, potrivit căruia mirii ar fi uitat că se înrudesesc prin botez. Pare foarte probabil că în aceste circumstanțe anume se recurgea la o ocolire intenționată a barierei amintite: în caz contrar căsătoriile ar fi ajuns aproape

imposibile, datorită proliferării acelor relații cu caracter sacru care rezultau din conjugarea puțin indicată a unor idealuri și practici. Însă după părerea mea nu s-ar înțelege corect problema dacă s-ar crede că forța prohibitivă a acelei bariere ar fi fost nesemnificativă. Pentru că pe lângă relatările referitoare la încălcarea ei, există la fel de multe în care se arată cum era folosită de cei pentru care continența apărea ca o binecuvîntare: un soț care dorea să evite îndatoririle conjugale descoperirea deodată că era nașul propriei soții, sau soților uituci despre care s-a vorbit le revenea memoria tocmai la timp pentru a putea divorța. Impedimentul la căsătorie creat de înrudirea prin botez era apreciat în mod evident pentru marele său potențial umoristic, iar cel care ar crede că plăcerea de a spune astfel de glume ar fi incompatibilă cu respectul cuvenit unei instituții întemeiate de Dumnezeu ar fi un slab observator al realității. În privința acestei instituții nu ne putem baza nici pe Luther, care a desființat-o, socotind că este o povară inventată de canoniști, nici pe ierarhia catolică, acestea inventînd registrele de botez pentru a-i conferi și mai multă greutate, ci mai ales pe G. K. Chesterton, care aprecia că glumele fac parte din esența creștinismului. La sfîrșitul Evului Mediu practica socială a botezului era învăluită de un autentic aer de veselie, de libertate perfect adecvată acestui eveniment.

2. Căsătoria

Prin comparație, căsătoria era o problemă serioasă, în care o mișcare de lungă durată orientată spre sacru era însoțită de caracterul ireductibil profan al sexualității și al averilor transmise prin moștenire. În privința aceasta exista și un corpus anterior de legi și practici rituale — cel roman, germanic sau celtic — a cărui relație cu creștinismul poate fi pusă în discuție. În consecință, practicile matrimoniale de la sfîrșitul Evului Mediu pot părea confuze și incoerente, impresie împărtășită de mulți oameni din secolul al XVI-lea, care mai credeau că Biserica a acordat o necuvenită atenție acestui subiect. Dacă

se trece însă dincolo de prim-planul cursurilor ținute de niște teologi celibatari, se poate descoperi că diferitele concepții matrimoniale ale Occidentului, situate în timp între portretul lui Ioachim și al Anei de Giotto și divorțul lui Henric al VIII-lea, se supun unui fel de tradiție sau de consens, capabil să armonizeze idealismul clerical cu dorința laicilor de a duce o viață creștină, ținând în același timp un echilibru între exigențele sacralului și ale profanului.

Prima expresie a acestei tradiții a fost o teorie extensivă a incestului. După ce făcuse anterior, fără succes, o serie de experiențe de și mai mare amploare, Biserica a impus, începând cu 1215, pe lângă impedimentele care rezultau de pe urma înrudirii prin botez, impedimentul celor patru grade de consangvinitate și un impediment similar, bazat pe o înrudire rezultată în urma unei relații sexuale consumate în cadru marital sau în afara lui. Impedimentul următor, al onestității publice, reprezenta o dezvoltare a celui referitor la înrudire, care atribuia unei căsătorii neconsumate un efect prohibitiv la fel de mare ca acela al unei relații sexuale. Între secolele al XIII-lea și al XVI-lea această teorie a incestului a fost acceptată în general de populația Europei, dar nu pentru că exprima un set de tabu-uri instinctuale sau primare; așa cum s-a văzut la Montaillou, oamenii erau oricând capabili să afirme că, în virtutea modului de împărțire a averii, a te căsători cu o rudă reprezintă o perspectivă în sine mai atrăgătoare și mai profitabilă decât exogamia cerută de Biserică. Trăsătura cea mai caracteristică, teoria înrudirii, intra în conflict cu numeroase sisteme matrimoniale istorice, de la cel al evreilor la cel al irlandezilor. Ea era acceptată datorită faptului că oamenii îi recunoșteau un caracter divin din rațiuni pe care le formulase încă Sfântul Augustin cu o mie de ani înainte. Era vorba despre faptul că legea iubirii îi obliga pe creștini să caute prin intermediul căsătoriei o asociere cu cei care nu erau uniți prin legăturile naturale ale consangvinității, așa încât relațiile și legăturile afective puteau să se extindă asupra întregii comunități creștine: relațiile sexuale urmau să fie legitimate astfel de cele sociale pe care le creau. Forma pe

care o lua acum în mod normal această concepție era următoarea: alianța prin căsătorie constituie metoda preeminentă de a aduce pace și reconciliere în cazul disputelor dintre familiile și partidele feudale, al războaielor purtate de principii și al proceselor dintre țărani. S-ar putea spune că era o teorie asupra căsătoriei de tipul Romeo și Julieta, cu excepția faptului că presupunea în mod normal supunerea copiilor față de hotărârile părinților și față de binele obștesc. Ea nu a fost formulată aproape deloc ca atare în scrierile învățaților pînă ce criticile formulate în secolul al XVI-lea i-au obligat să mediteze asupra ei. Dar a fost ilustrată întotdeauna de activitatea nespectaculoasă a Bisericii, de întrebările preotului paroh referitoare la impedimente și de dispensele pe care le dădea Curia de la Roma atunci cînd era necesar. În ce privește conștiința creștinului obișnuit, ea 'era întruchipată de ritualurile cu caracter social pe care le presupunea alianța prin căsătorie, care porneau de la trimiterea unui om de legătură sau a unui mijlocitor, pentru a se trece apoi la tratative deschise. De-a lungul acestui traseu erau prezentați mai întîi viitorii miri unul altuia, pentru ca apoi să fie semnate și pecetluite prin logodnă înțelegerile dintre familii referitoare la daruri, moșteniri și zestre, în final stabilindu-se și ordinea în care urma să se desfășoare procesiunea nupțială și cea a locurilor de la masa festivă cu care se încheia nunta. În ce-i privește pe cei săraci și lipsiți de prieteni, evenimentul acesta trebuie să fi avut un caracter spartan, însă în cazul majorității oamenilor sărbătorirea noii legături de rudenie se desfășura în stilul immortalizat de Pieter Bruegel: „un ospăț onest și cuviincios“, pentru a folosi cuvintele unui contract de căsătorie englezesc din 1547, organizat de tatăl miresei în „ziua consacării numitei însoțiri sau căsătorii, împreună cu cazare, carne și băutură puse la dispoziție pentru aliații, prietenii și rudele mirelui și ale tatălui său.“¹ În caz că am fi tentați să credem că astfel de ritualuri erau de la sine înțelese, ar trebui să ne amintim cît de importante erau ele pentru relațiile dintre principii și ostilitatea cu care erau tratate adeseori de legislațiile orașelor, care, în Italia și Normandia, de pildă, căutau să le limiteze

consecințele nepermițând decît participarea rudelor directe. Ar trebui să ținem apoi seama de faptul că mai exista întotdeauna o posibilitate, care nu mai era actualizată de acum, ce-i drept, decît arareori în afara Italiei, dar care a fost reactivată apoi în timpul Războaielor Religioase: era posibil ca banchetul să nu reușească și să se sfîrșească într-o baie de sînge.

Ideea căsătoriei ca alianță era prezentată de asemenea și în riturile Bisericii, care constituie, prin stratificările lor implicite și considerabila lor varietate locală, un fel de muzeu al istoriei căsătoriei. În majoritatea regiunilor creștinătății ele aveau loc, la fel ca prima parte a slujbei botezului, la ușa bisericii, în ținuturile de limbă germană în fața unei uși special construite într-o latură a bisericii. Preotul, care stătea în prag, nu celebra sau administra un sacrament, ci verifica desfășurarea corectă a unui ritual social, care conținea mult material profan, fără a înceta să fie în același timp creștin și realmente sacramental, chiar și în absența sa. Ritul principal al cununiei îl reprezenta un schimb, în cadrul căruia tatăl sau „prietenii” de-ai miresei o dădeau pe aceasta mirelui în schimbul unui dar simbolic, cunoscut în Franța ca *arrhes* și în Anglia ca *wed*, care includea și inelul pe care-l punea pe degetul ei ca semn al însoțirii lor. Această formulă de schimb cu caracter obiectiv, numită în engleză *wedding*, care avea strămoși deopotrivă romani și germanici și care reprezenta în perspectiva dreptului canonic actul constitutiv al căsătoriei, supraviețuise unui șir de variate modificări de-a lungul istoriei, menite să sporească gradul de participare individuală a partenerilor și, mai ales, să împiedice asimilarea fetei cu un obiect de schimb. În acest proces preotul luase locul tatălui mirelui, se renunțase la cumpărarea miresei (profetică în ce privește transferul fotbaliștilor), apreciindu-se că obiceiul e depășit, iar averea miresei (darul substanțial făcut *tatălui* miresei) se transformase în zestrea modernă (darul substanțial făcut *de către* tatăl miresei). În multe regiuni, însă nu și în Anglia, *datio corporis* sau dăruirea trupului se transformase într-o dăruire reciprocă a partenerilor, *datio corporum*. Fuseseră introduse cuvințele jurămintelor de credință reciproce, identice pentru soț

și soție, constituind din punctul de vedere al teologilor esența sacramentului și alcătuind în cadrul ritualurilor engleze niște memorabile dialoguri aliterative care au supraviețuit în parte pînă în zilele noastre. Cu toate acestea s-a păstrat în subsidiar și ideea darurilor reciproce, a încheierii alianței prin intermediul unui schimb; înțelegerea era pecetluită în momentul în care membrii cuplului își dădeau mîna — preotul intervenind sau nu pentru a le împreuna mîinile, în funcție de obiceiul locului (nu și în Anglia, pînă la începutul Reformei) — și sărutul păcii. În practică, participanții își acordau în general unul altuia sărutul la ușa bisericii, deși potrivit rînduiei liturgice el era rezervat contextului sacralizant mai adecvat al *păcii* (*pax*) din cadrul slujbei care avea loc imediat după aceea în biserică, iar sărutul mirilor ar fi trebuit să aibă loc separat de cel al congregației.

Preotul reprezenta o parte importantă, dar nu neapărat necesară, a acestui eveniment social cu un caracter în același timp sacru și secular, care putea fi realizat în mod corespunzător și fără el și care, o dată consumat prin relațiile sexuale pe care le făcea posibile, reprezenta potrivit doctrinei canonice și unei practici largi răspîndite o căsătorie legală și sacramentală. În ce privește rolul său de mijlocitor, care reprezenta pentru orice preot conștiințios o parte importantă a îndatoririlor sale, preotul s-a văzut confruntat cu anumiți concurenți. Rolul său de chezaș public pentru desfășurarea corectă a ritualului putea fi preluat și de un notar, cum era în general cazul în Italia. Firește că doar un preot putea celebra misa nupțială, dar, după cîte se pare, cu excepția Spaniei, aceasta reprezenta un element suplimentar cu caracter opțional. Participarea sa la întregul proces liturgic și juridic al căsătoriei a devenit mai importantă însă în ultimele două secole ale Evului Mediu, atît în Italia cît și în alte părți.

Această modificare de accent s-a produs din două motive. În primul rînd, la fel ca și în cazul botezului, teama crescîndă de intervenții diavolești — din nou mai mare probabil la nordici decît la cei din sud — a făcut să fie solicitate din ce în ce

mai mult serviciile sale, pentru a binecuvînta inelul, cuplul și patul conjugal. Principala formă a acestor intervenții, cunoscută în Franța sub numele de *aiguillette*, consta în faptul că un participant răuvoitor făcea într-un anumit moment din ritualul căsătoriei un laț mic: prin puterea Diavolului, față de care organele sexuale erau deosebit de vulnerabile, acest anti-inel ducea la eșecul relațiilor sexuale dintre soți, transformînd un proces de amicitie socială în conflicte, ostilitate și adulter. Teamă de acest ritual malefic și de altele similare a încurajat recursul la *benedictio thalami*, un ritual care apare în majoritatea formularelor cultice occidentale începînd cu secolul al XI-lea și prin care se binecuvînta cuplul în clipa în care intra pentru prima dată în patul nupțial, apoi patul însuși și camera nupțială. În secolul al XV-lea el ajunge să fie practicat pe scară largă în Germania și să înflorească într-o formă deosebit de elaborată în Scandinavia, însă după cîte se pare nu și în Anglia. În sudul Franței se credea că teama de *aiguillette* îi determină pe oameni să nu se mai căsătorească în biserică: însă din moment ce nu era de conceput ca preotul să participe la ospățul nupțial și să se alăture mirilor cînd se retrăgeau în camera nupțială decît după o prealabilă participare a nuntașilor la ritualul convenit în biserică, urmarea acestor temeri era tocmai multiplicarea intervențiilor sale liturgice. Inelul, binecuvîntat de acum încolo chiar înainte de a fi pus pe degetul miresei, a devenit nu numai un simbol al fidelității, sau chiar al fertilității, ci și al unei legături de natură socială: un obiect ale cărui virtuți mistice i-au determinat în secolul al XVI-lea pe englezii pioși să încerce, cu prea puțin succes, de altfel, să-l excludă din ritualul cununiei. Perspectiva ca mirii să rămîină nebotezați a început să pară la fel de riscantă ca și aceea de a nu exorciza copilul prin botez.

Cea de-a doua cauză care a dus la creșterea rolului preotului a reprezentat consecința paradoxală a unei idei teologice care a început să fie vehiculată în secolul al XII-lea, potrivit căreia, dacă două persoane fizice își dădeau una alteia consimțămîntul și rosteau cuvintele prescrise de ritual, se realiza o cununie sacramentală indiferent de condițiile în care se luau

aceste angajamente. Principalul efect al acestui mod de a gîndi l-a reprezentat posibilitatea de a încheia o căsătorie fără participarea sau consimțămîntul părinților și fără respectarea unui ritual de natură socială. Faptul că de această învățătură au profitat mai ales tineri a căror atracție reciprocă era împiedicată de restricții din partea părinților, sau bărbați aflați în căutarea unui mod de a le convinge pe fete să se lase seduse reprezenta un tribut plătit felului în care erau înțelese anumite puncte relativ obscure ale dreptului canonic. Motivele care au dus la apariția acestei perspective canonice pot fi înțelese, ele presupunînd liberul acces la grația sacramentelor* și dreptul copiilor de a da ascultare unei anumite vocații religioase sau ecleziastice împotriva voinței părinților lor; ea demonstrează însă în același timp cît de fragil era atașamentul teologilor scolastici — dar nu și al canoniștilor — față de ideea că sacramentele ar reprezenta instituții cu caracter social. Din minunile tribunalelor ecleziastice rezultă destul de clar că această teorie a introdus un semnificativ element de confuzie anarhică în cadrul dreptului matrimonial creștin și că în majoritatea cazurilor a fost întîmpinată cu ostilitate de laicii respectabili, care vedeau în ea o cartă a seducătorului. Fără îndoială că reacția lor era determinată în primul rînd de dorința de a-și apăra și mări prin moștenire averile, însă ei apărau în același timp și tradiția necrisă a căsătoriei ca proces de afirmare a comunității creștine împotriva a ceea ce părea a fi o inimaginabilă delăsare din partea Bisericii. Căsătoria, clandestină sau nu, aducea după sine tot felul de relații obligatorii. Acolo unde acestea nu se constituiau cu considerația cuvenită în cadrul unui proces specific și nu erau sfințite în cadrul unor ritualuri adecvate, ele nu in-

* În spațiul românesc, preponderent ortodox, este mult mai bine cunoscut termenul „har“, în locul „grației“ de proveniență occidentală. Am optat aici pentru forma occidentală pentru a avea un acces neîngrădit la specificitatea universului occidental conturat de autor. Aceeași observație este valabilă și pentru perechea „taină“ (termen ortodox) — „sacrament“ (termenul occidental, care a pătruns în vocabularul specific ortodox doar în forma adjectivală „sacramental“) (N. t.)

stituționalizau buna, ci reaua credință. Se mai punea însă și o altă problemă. Căsătoria clandestină îl ținea în aparență pe preot la și mai mare distanță de procesul marital decât rînduielile consacrate, însă în practică, mai ales în unele regiuni ca Italia, unde rolul jucat de preot în cadrul acestor rînduieli era modest, situația era adeseori cu totul opusă. Perechile care încercau în mod autentic să se căsătorească fără consimțămîntul părinților, ca Romeo și Julieta, solicitau de regulă mărturia unui preot. Iată de ce căsătoriile clandestine (potrivit învățăturii Bisericii ele nu puteau fi clandestine, însă așa le aprecia opinia publică) duceau adeseori la exacerbarea concurenței ascunse prezente implicit în ritualurile maritale la care participau atît tatăl cît și preotul.

În orice caz, în această problemă se impunea introducerea unei legislații adecvate, elaborată dacă nu de Biserică, atunci de autoritățile seculare, cum a fost cea ultra-catolică a lui Henric al II-lea din Franța. Aceasta a declarat în 1556 că toate căsătoriile clandestine, adică cele încheiate fără consimțămîntul părintesc, sînt încălcări ale legii, ducînd la dezmoștenirea obligatorie a celor implicați. S-ar putea spune că acest edict reprezenta o apărare a tradiției nescrise, firește, într-o versiune clar patriarhală, adecvată sentimentelor secolului al XVI-lea. El a influențat în mod evident tonul sfaturilor pastorale date în Franța în legătură cu această problemă. În ce privește Biserica, legislația devenise urgentă din momentul în care Luther contestase caracterul sacramental al căsătoriei, ceea ce însemna, pe de o parte, prin deformarea tradiției augustinienne, că impedimentele urmau să fie reduse la minimum și că clerului i se refuza orice amestec în ce privește legile matrimoniale, iar pe de alta, că devenea obligatoriu consimțămîntul părinților, căsătoriile clandestine încetînd să mai fie valide. Iată de că Părinții Conciliului Tridentin, reunit în 1563 pentru a apăra catolicismul, s-au văzut confrunțați cu o gravă dilemă. Cum îl puteau condamna pe Luther și apăra caracterul sacramental al căsătoriei, specific tradiției augustinienne, satisfăcînd concomitent în suficientă măsură dorințele părinților catolici, în așa fel încît, exasperați, să

nu treacă în bloc la protestanți, cum părea să fie situația în Franța? Sub conducerea cardinalului din Lorena, episcopii francezi, iberici și unii italieni au cerut invalidarea căsătoriilor clandestine; un grup ceva mai mic, dar la fel de intransigent de italieni, sprijiniți de papalitate, a răspuns că apărarea teologiei catolice a sacramentelor și necesitatea de a condamna subordonarea lui Luther față de autoritățile seculare în ce privește problema matrimonialului exclud în mod categoric această posibilitate. Din moment ce aproape nimeni nu era obligat să considere că pubertatea în sine ar fi o condiție suficientă pentru încheierea unei căsătorii fără acordul părinților, s-a căzut de acord asupra unei vârste sub care căsătoria lipsită de acordul părintesc să devină invalidă. Trebuie spus însă că formula de compromis asupra căreia s-a convenit (douăzeci de ani pentru bărbați, optsprezece pentru femei), îi favoriza mai mult pe italieni decît pe francezi, care ar fi dorit o mai mare apropiere de limitele prevăzute în cazul monarhilor, treizeci respectiv douăzeci și cinci. Ce se întâmpla însă cu cei care depășiseră această vîrstă și care contractau căsătorii fără anunțuri publice, ceea ce însemna pentru majoritatea participanților că lipseau consimțămîntul părinților și ritualurile sociale cuvenite? Situația aceasta părea lipsită de orice posibilă rezolvare.

În acest moment de impas principalul legat, cardinalul Morone, a avansat o soluție care merită un loc de seamă în istoria modului în care se conduc lucrările unei întruniri. El a propus ca cererea de invalidare a căsătoriilor clandestine să fie realmente acceptată, modificîndu-se în același timp definiția clandestinității. În viitor, toate căsătoriile urmau să fie contractate în cadrul Bisericii, de față fiind preotul *paroh* și martorii, după ce se făceau cunoscute trei (posibile — *n.t.*) impedimente, iar preotul avea datoria să le treacă într-un registru. Toate celelalte căsătorii, publice sau particulare, celebrate de un alt preot sau o altă persoană, urmau să fie nule și neavenite. Cuplurile erau sfătuite, fără a li se pretinde însă aceasta, să-și amîne relațiile conjugale pînă după momentul în care căsătoria lor avea să fie binecuvîntată în cadrul unei mise nupțiale. Apreciîndu-se

că este unicul mod de reconciliere a celor două părți, propunerea a fost acceptată și a căpătat caracter de lege. Cu toate că fusese oarecum prefigurată de anumite soluții similare anterioare, propuse de-a lungul istoriei acestei probleme, ea a fost cu totul neașteptată și nu ne dăm seama în ce măsură Conciliul a fost conștient de faptul că declanșează o adevărată revoluție în cadrul creștinismului. Renunțând la principiul de drept canonic conform căruia contractul marital urmat de *copula carnis* constituia căsătoria creștină, contestând validitatea sacramentală a corpusului vast de rituri și obiceiuri tradiționale, ea a transformat căsătoria dintr-un proces social garantat de Biserică într-un proces ecleziastic administrat de aceasta. Implicațiile ritualului au fost clar exprimate de Ritualul Roman din 1612, care a mutat ritualul de la ușa bisericii în altar, nemaiafirmând că „se cuvine” ca rudele mirilor să fie prezente și acordând, mai ales în Italia, doar puțină atenție tradițiilor Europei catolice. Serios frânate în ce privește aplicarea lor de autoritățile seculare, de juriștii laici și de loialitatea față de tradițiile cultice și obiceiurile locale, noile reglementări nu au cunoscut probabil o acceptare generală înainte de 1700. Acest eveniment, important dacă nu chiar crucial pentru specificul catolicismului, făcea parte din ceva mai cuprinzător. Biserica Anglicană, care menținuse legea matrimonială anterioară pînă în 1753, cînd Parlamentul a introdus un echivalent al sistemului tridentin, a adoptat de la bun început un *ritual* al cununiei foarte asemănător cu noul ritual roman, în sensul că amplifică rolul preotului sau al celebrantului și nu mai prevedea săvîrșirea slujbei la ușile bisericii. Majoritatea celorlalte Biserici ale Reformei, nu însă și cea luterană, se orientaseră într-o direcție opusă, convinse fiind că în cazul căsătoriei *nu este vorba* de un sacrament, ci de un contract civil. De aici introducerea căsătoriei civile în 1653 de către cel mai evlavios parlament al Interregnumului Englez. În ambele variante contractul marital și-a pierdut valoarea liminală, poziția sa precară la intersecția dintre sacru și profan, simbolizată de tranzacția care avea loc la ușa bisericii.

3. Moartea

În ce privește problemele referitoare la moarte, deși îi tulburase pe unii intelectuali, Biserica reformată nu făcuse nimic similar pentru a tulbura instinctele laicilor; dimpotrivă, se afirmă chiar, deși nu suficient de convingător, după părerea mea, că ar fi procedat exact invers. Numeroase cum erau, reglementările ei referitoare la moarte și la morți au reprezentat una dintre resursele ei majore în conflictul cu reformatorii. Istoria țărilor protestante*, și mai ales a Germaniei, revelează o serioasă insistență populară de a se menține în cât mai mare măsură regimul tradițional, indiferent de greutățile pe care le-ar fi întâmpinat în acest fel teologii și pastorii protestanți.

În linii generale, caracterul riturilor care priveau realitatea morții era practic antisocial. După cum rezultă din *commendatio animae* (rugăciunile rostite la căpătîiul muribundului) și din rînduiala înmormîntării, în centrul atenției lor se găsea un suflet complet detașat de orice grijă și legătură omenească prin spovedania făcută pe patul morții și ultima dorință exprimată cu această ocazie. Muribundul rămîne singur cu preotul, întărit cu rugăciuni și binecuvîntări, pentru a înfrunta întregul șir de înfricoșătoare pericole și încercări care îl vor întâmpina de-a lungul drumului său spre paradis, lăcașul sfinților, comuniunea plină de slavă a cerurilor. În acest sens individualismul radical — sau preocuparea exclusiv de sine —, despre care Philippe Ariès afirma că reprezintă principala caracteristică a morții în Evul Mediu târziu, este pus în evidență de slujba înmormîntării. El era exprimat prin cele mai memorabile invocări ale acesteia: „Din adîncuri strigat-am către Tine, Doamne “ „*Libera me domine de morte aeterna...*“, „continuă-ți călătoria, suflet de creștin “. Iar acestea presupuneau mai mult decît simplul

* Folosim termenii „protestant“, „protestantă“ pentru întregul complex al Reformei, deoarece derivatele acestuia din urmă — „reformat“, „reformată“ — trimit în română la o identitate confesională precisă, respectiv la membrii Bisericii Reformate, de factură calvină. (N. t.)

fapt că murim singuri: ele relevau o învățătură de credință de acum bine conturată, fără a avea însă și o expresie liturgică formală, potrivit căreia soarta sufletului nu se stabilea la Judecata de Apoi din ziua mîniei (*Dies Irae*), ci la o judecată particulară care intervine imediat după moarte. Într-o accepțiune mai lumească, ea trebuie privită în contextul introducerii testamentului, prin care omul era eliberat de constrîngerile legăturilor de familie în ce privește modul în care dispunea de sufletul, trupul și bunurile sale, beneficiar fiind în general clerul.

În practică problema era mult mai complexă: moartea poate fi cu siguranță un eveniment strict individual pentru cel care moare, însă este un eveniment social pentru cei care rămîn în urma lui. În timp ce preotul se îndrepta spre patul muribundului, bătaia clopotului îi alerta pe vecini la fel ca sirena unei ambulanțe din zilele noastre. Existau rituri pentru informarea vecinilor, pentru pregătirea corpului în casă, pentru priveghere (priveghi), jeluire și pentru citirea voiei din urmă; rituri pentru ducerea mortului la biserică; riturile propriu-zise ale înmormîntării, slujba pentru mort făcută deasupra trupului așezat în fața altarului; rituri ale punerii în mormînt; pomenile pentru morți; obligațiile care trebuiau îndeplinite față de suflet, comemorările și aniversările individuale și colective. Această structură extrem de elaborată, care era pe cale să se amplifice rapid la sfîrșitul Evului Mediu, reprezenta un fel de compromis între tipuri de pietate divergente și între *pietas* privită ca atare, reprezentînd o obligație a familiei, și scheletul primar al rînduiei cultice. Religia naturală referitoare la legăturile de rudenie și prietenie, pe care Biserica reușea să o țină în general la distanță de patul muribundului, intra în elementul ei de îndată ce sufletul se depărta de trup. În ciuda unei excepții consemnate în Corsica, era cu siguranță neobișnuit ca trupul mortului să rămînă permanent în incinta familiei. Însă pînă în momentul în care era dus în curtea bisericii, el rămînea în posesia rudelor aflate în viață, iar potrivit obiceiului mai mult sau mai puțin universal perioada aceasta pare să fi inclus cel puțin o noapte. Este adevărat că în Flandra și, fără îndoială, și prin alte părți, existau

o mulțime de legiuiri bisericești care prevedeau ca trupul să fie dus în biserică sau în curtea bisericii imediat după moarte, dar probabil că erau ignorate. Trebuiau executate în casă ritualul spălării și îmbrăcării trupului și anumite operații, despre care se vorbește în Montaignou, cum ar fi tăierea părului și a unghiilor pentru a se menține în casă prezența celui mort și a împiedica răpirea sa de persoane răuvoitoare. Existau ritualuri de jelire, celebrate în mod obișnuit de femei — la fel ca Maria la picioarele crucii —, care includeau adeseori, mai ales în regiuni mai sălbatice cum ar fi Corsica, denunțări înfocate și amenințări cu răzbunarea împotriva tuturor celor despre care se credea că sînt răspunzători pentru moartea respectivă. Mai exista apoi priveghiul, probabil universal, însă cu forma cea mai elaborată la irlandezi, unde pare să fi fost adeseori principala obligație de natură religioasă. Acest eveniment extrem de bine structurat, fără îndoială de origine străveche, avea în centrul său familia, prietenii și bocitoare profesionale și era alcătuit din plîsete și bocete, glume și insulte (așteptîndu-se ca în cazuri extreme trupul neînsuflețit să se scoale plin de mînie la auzul acestora din urmă), inclusiv afișarea de către cei aflați în viață a unor resurse de agresiune și sexuale revigorate. Din punctul de vedere al Bisericii priveghiul nu era, cu siguranță, o glumă: nereușind să-l interzică, ea a încurajat, și în unele regiuni (cum ar fi Anglia) a pretins, înlocuirea lui cu funeralii specifice, în locul menținerii mortului în cadrul familiei preferîndu-se aducerea sa înaintea altarului. Pentru a putea ține trupul în mîinile sale, ea era dispusă să tolereze, mai ales din partea nobililor, afișarea în biserică a unei aroganțe mult dincolo de ceea ce s-ar fi acceptat familiei într-o altă ocazie. Refuzul de a recurge la o astfel de autocompătimitate, exprimat prin opțiunea în favoarea unor funeralii modeste, era considerat semn al unei intenții evlavioase.

Principala atracție religioasă a ritualurilor funebre o reprezenta slujba ținută pentru cel mort, și care permitea celor rămași să înceapă într-un mod decent împlinirea obligațiilor lor față de sufletul celui răposat, considerîndu-se că este desprins de

trupul acestuia. În cele ce urmează vom vedea cum a ajuns slujba pentru morți să fie, aproximativ prin secolul al XV-lea, vehiculul principal al sentimentelor creștine. Avîndu-și începutul în mînăstirile Evului Mediu timpuriu, ea devenise prin secolul al XIII-lea o caracteristică specifică laicilor bogați, răspîndindu-se apoi constant la nivelul întregii populații. Nu avem nici un motiv să credem că în vremea Reformei un sector al populației recurgea la ea mai puțin decît altele, deși din momentul în care s-a impus o concepție cantitativă în legătură cu eficacitatea acestor slujbe și preoții au început să fie plătiți pentru celebrarea lor, măsura în care oamenii recurgeau la ele varia în funcție de veniturile lor. Începînd cu secolul al XIV-lea nobilii au cîtorit capele destinate slujbelor pentru morți, cei din clasa mijlocie s-au adresat unor confrerii evlavioase specializate, aproape toți oamenii participau la trentalii sau aniversări comemorative, săracii plăteau slujbe individuale. Satisfacerea acestor cereri constituia principala sau singura activitate a unui număr din ce în ce mai mare de preoți.

Deși, după cum arăta Ariès, ceea ce alimenta această mașinărie masivă se datora panicii individuale și egoismului, avînd la origine în mare măsură evlavia socială orientată spre familie și prieteni; introducerea misei pentru morți în cadrul ritualurilor sociale ale morții reprezenta o amplă acomodare a Bisericii cu opinia, contestată în principiu de cult, că și după moarte creștinul continua să facă parte din sistemul său de rubedenii. Varietatea mărturiilor care pot fi invocate în această privință este surprinzătoare: inscripții din capele destinate pomenirilor, termenii actelor de ctitorie, discuțiile teologilor, imnurile țăranilor bretoni, contracte de *affrèrement* sau locuire în comun din Provența, contracte de căsătorie germane. După cum vom vedea, prin însăși natura ei, slujba pentru morți era menită să ofere o posibilitate adecvată de exprimare acestor forme de evlavie familială. De aici, pentru a da un exemplu izbitor, termenii prin care un nobil englez instituia pe la 1500 un șir de pomeniri și pe care-i introducea în formula foarte simplă „Odihnească-se în pace” cu care se încheia misa pentru morți: „Odihnească-se în pace sufletele

regilor Angliei, al lui William Whaplode (ctitorul), ale tatălui său, mamei sale, fraților, surorilor, văduvelor sale, ale rudelor de sînge, prietenilor și binefăcătorilor. Amin.⁴ La urma urmelor prietenii și rudele erau cei care aveau să ducă greul dacă ceva nu funcționa cum trebuie în timp ce respectivul murea, și, incapabil să se odihnească în pace, s-ar fi întors la ei ca strigoi. Spre deosebire de duhurile moderne, cele tradiționale nu erau reale ci personale, în sensul că nu bîntuiau prin anumite locuri ci îi urmăreau pe anumiți oameni și pretindeau ca cei care aveau față de ei anumite obligații să și le și îndeplinească. Aria de aplicare a acestei legi era universală, extinzîndu-se de la fiicele de țărani pînă la prinții Danemarcei. Ceea ce solicita în mod normal un astfel de duh era celebrarea unui număr adecvat de mise pentru a se asigura mîntuirea sufletului său, ori îndeplinirea anumitor prevederi din testamentul său, a căror neglijare tulburase înțelegerea pe care o încheiase cu Cel Atotputernic pe patul de moarte; adeseori mai cerea și răzbunarea morții sale. Cu alte cuvinte, el era o întruchipare a evlaviei familiale. Teologul catolic englez din secolul al XVII-lea Thomas White pare a fi atins miezul problemei în momentul în care afirma că relatările duhurilor morților se datorează faptului că „cei în viață se gîndesc de multe ori la cei repausați și au sentimente puternice față de ei“, deși teama și sentimentul vinovăției trebuie să fi jucat și ele un rol important. S-a afirmat uneori că credința în duhuri penetrează în așa măsură sentimentele religioase de la sfîrșitul Evului Mediu, încît le situează în afara spațiului creștin propriu-zis. Cu siguranță că această apreciere exagerează importanța întregii probleme și nu descrie cu fidelitate modul de a gîndi al acestor oameni care, ca și în cazul botezului și al căsătoriei, încercau să fie niște buni creștini. Și în această privință ei par să fi nutrit credința că formele de pietate naturală sînt în general compatibile cu creștinismul; însă practicîndu-le, ei s-au distanțat fără îndoială foarte mult de modul tradițional în care trăiau creștinii procesul morții.

Între orientarea spre cealaltă lume a textelor liturgice și emoțiile naturale ale celor care plăteau pentru ca ele să fie rostite,

exista o zonă de mijloc pe care se întemeiau unele dintre cele mai caracteristice expresii ale pietății catolice față de morți. Ea se constituise în urma evoluțiilor care avuseseră loc în cadrul teologiei vieții de după moarte și a practicii înmormântării: datorită acestor două elemente se putea crede că morții nu intrau într-o lume a sfinților inaccesibilă pentru cei vii, ci într-o zonă de trecere comună tuturor oamenilor, ale cărei relații cu cei vii puteau fi administrate într-o manieră colectivă. Doctrina despre purgatoriu începuse să se insinueze în creștinismul occidental încă de la începutul Evului Mediu. În ea se afirma că pe lângă raiul și iadul tradițional mai exista în lumea de dincolo și o a treia regiune, o destinație intermediară, unde trebuia să meargă pentru o vreme și să sufere pedepse pentru păcatele săvârșite majoritatea celor care aveau să ajungă în cele din urmă în ceruri. Era vorba de o aplicare suficient de clară a legii satisfacției formulate de Anselm, cu atât mai convingătoare cu cât vechiul sistem de impunere a satisfacției încă la nivelul acestei lumi devenise desuet. Definind această învățătură într-o formă din ce în ce mai precisă, așa cum s-a întâmplat la conciliile de la Lyon (1274), Florența (1439) și Trieste, Biserica pare să-și fi însușit intuițiile și reflexiile laicilor și să le fi conferit în același timp o anumită orientare.*

Divina Comedie a lui Dante, datorită căreia purgatoriul ajunsese să fie după 1320 un punct de neșters de pe harta conștiinței europene, ilustra în mod elocvent aceste surse intuitive și reflexive. Aceasta nu însemna că omul obișnuit avea acum o imagine clară asupra locului, sau mai curînd a stării la care se referea doctrina purgatoriului. Ideea, neacceptată de Dante dar încurajată de Biserică pe temeuri cvasiscripturistice, că agentul purgatoriului este focul și că purgatoriul este un fel de peșteră din care sufletele vor zbura în final către cer, nu pare să se fi impus

Este vorba, aici ca și pe întregul parcurs al cărții, de Biserica Occidentală. Menționăm în mod special acest aspect deoarece Biserica Ortodoxă respinge în mod explicit doctrina despre purgatoriu, aceasta reprezentînd una dintre principalele deosebiri apărute de-a lungul timpului între cele două Biserici. (N. t.)

conștiinței generale pînă în secolul al XV-lea. După aceea a cunoscut un mare succes datorită sprijinului pe care l-a primit din partea celor care propovăduiau doctrina indulgențelor.

Pînă una alta, majoritatea oamenilor credeau însă că sufletele celor morți se vor găsi bineînțeles mai mult sau mai puțin acolo unde erau și trupurile lor, adică în cimitir, suferind nu atît de căldură excesivă cît de frig și umezeală. Această constatare se impune pe baza discuțiilor care au avut loc pe această temă în Montailou, a unui corpus vast de basme populare și a anumitor practici cultice respectabile. Recurgerea la purgatoriu ca destinație imediată a morților a dus la ideea că moartea reprezintă intrarea într-o colectivitate a morților amplasată în cimitir și care deținea în felul acesta un segment propriu din pămîntul comunității, așa cum cei vii îl dețineau pe al lor. După cum explică Ariès, cimitirul medieval reprezenta o instituție socială cu caracter distinct. Conformîndu-se unui mod de a gândi încă prezent în cadrul liturgic actual, primii creștini își înmormîntaseră morții *ad sanctos*, în apropierea mormintelor unor martiri și în afara locurilor locuite. Cu unele excepții regionale, cum ar fi Irlanda, locul de înmormîntare medieval era plasat în mod obișnuit în mijlocul spațiului de locuit al celor vii, în curtea bisericii, care era de asemenea centrul activității sociale și comerciale, locul de desfășurare a anumitor festivități. Fiind vorba de un loc sfințit, ea constituia o zonă inviolabilă, un sanctuar sau *Friedhof*, pe care orice vărsare de sînge sau de sămînță îl pîngărea, fiind necesară în acest caz o resfințire. Intrarea în comunitatea celor morți era sinonimă cu intrarea într-o regiune a păcii obligatorii, și în felul acesta putea fi înțeleasă și acceptată pînă la un anumit punct detașarea muribundului de legăturile sale cu cei vii. Cimitirul era un loc cu caracter colectiv: mormintele individuale nu erau marcate în nici un fel, iar după ce carnea putrezea, oasele erau de obicei dezgropate, ca cele ale lui Yorick, și adăugate peste masa vestigiilor anonime dintr-un osuar.

În timpul secolului al XV-lea reprezentările comunității celor morți ca model al comunității celor vii au căpătat o formă memo-

rabilă în așa-numitul *danse macabre*, *Totentanz* sau dansul morților (nu „dansul morții“, pînă în momentul în care tema a fost preluată de artiștii secolului al XVI-lea, aceștia neînțelegîndu-i însă sensul). Pictată pe zidul de incintă al unor faimoase cimitire, mai ales cel de la Cimetière des Innocents din Paris, scena înfățișa un cerc în care morții, reprezentați alternativ cu cei vii, îi conduceau pe aceștia într-un dans în jurul mormîntului. Morții, schelete constituind acum comunitatea nediferențiată a unor egali, dansează plini de avînt, nu în silă, ca viii: împovărați de hainele, posesiunile și gîndurile lor de mărire, aceștia din urmă trebuie să fie trași în horă de către morți cu gesturi politicoase dar ferme. În secolul al XV-lea mormîntul nu era un loc privat ci unul public, presupunînd un fel de îmbrățișare obligatorie între vii și morți.

Ideea morților ca model pentru cei vii și a morții ca intrare într-o formulă de existență colectivă s-a intersectat în cel puțin două feluri cu viața comunității. În momentul în care John Donne i-a sfătuit pe ascultătorii săi să nu se întrebe pentru cine bat clopotele, de vreme ce bat pentru ei înșiși, el se referea la un complex de practici formale și comportamente tradiționale, potrivit cărora în momentul în care murea cineva se suspendau distincțiile normale din cadrul comunității. La auzul clopotelor vecinii trebuiau să lase tot ce făceau în acel moment și să-l urmeze pe preot la patul muribundului, sau să spună cel puțin o rugăciune pentru sufletul acestuia; pentru veghea la patul muribundului și participarea la înmormîntare se acordau indulgențe. Prin secolul al XV-lea era foarte firesc ca toate operațiile legate de transportarea corpului la biserică, de îngrijirea înmormîntării și chiar de priveghi în casă să fie controlate de o confrerie parohială destinată în mod special acestui scop caritabil, la fel ca aceea a salvatorilor cu barca. Disponibilitatea generală de a da ascultare unor astfel de invitații la pietate colectivă rezultă dintr-o multitudine de obiceiuri care exemplifică ceea ce s-a numit „pacea morții“. Din moment ce spovedania și testamentul muribundului, atunci cînd era relevant în această privință, presupuneau iertarea celor care păcătuiseră

împotriva lui și solicitarea iertării pentru păcatele proprii, cei care se dușmăneau cu muribundul puteau să apară la căpățiul său și să participe la ritualul înmormîntării; stereotipul reconcilierii realizate pe patul de moarte este mai mult decît un simplu clișeu. Mai exista apoi regula, foarte răspîndită mai tîrziu, ca *nuntius mortis*, adică persoana care răspîndea în mod formal vestea morții, să nu fi fost înrudit cu mortul și nici măcar prieten al său. Astfel de forme obligatorii de existență comunitară au dus în timpurile moderne la apariția pomenii de după înmormîntare. Manifestări comunitare similare apăreau și cu ocazia sărbătorii Tuturor Sufletelor, una dintre marile sărbători ale creștinătății tradiționale, care se întemeia pe grija crescîndă pe care o manifestau Biserica și oamenii evlavioși față de modul în care vor fi eliberați din purgatoriu cei care nu aveau deloc sau aveau prea puțini „prieteni” în viață care să se roage sau să comande slujbe pentru ei.

Mărturiile referitoare la această îngrijorare pot fi găsite în Evul Mediu tîrziu pretutindeni, în rugăciuni și rituri, în testamentele oamenilor, în activitatea parohiilor și uneori în registrele guvernamentale: creștinii erau îndemnați din ce în ce mai insistent să se gîndească la „toți credincioșii răposați”, la cei care nu aveau pe nimeni care să se roage pentru ei, la cei înmormînați în cimitirul bisericii, la toate sufletele din parohie. În ziua propriu-zisă a sărbătorii ritualul consta dintr-un requiem pentru sufletele celor morți din parohie, o procesiune în jurul bisericii și binecuvîntarea mormintelor. Sarcina de a înfrumuseța aceste ritualuri revenea adeseori, și poate mai ales în Franța, confreriei care se ocupa cu înmormîntările, care putea organiza astfel de acțiuni de-a lungul întregului an. Folclorul sugerează cît de intens erau cultivate astfel de ocazii. În secolul al XV-lea, în ajunul sărbătorii Tuturor Sufletelor, clopotele băteau toată noaptea, în Germania copiii aprindeau lumînări și puneau prăjituri pe morminte, sau aprindeau focuri în curtea bisericii. Toate acestea pentru că în timpul sărbătorii sufletele erau scoase pentru scurt timp din starea lor întunecată, ieșind din mormînt pentru a se încălzi și a se întări. Cei care aveau

„prieteni“ se îndreptau, firește, spre vetrele din case, unde suprafețele metalice încălze trebuiau acoperite, pentru ca sufletele, care nu purtau nici un fel de haine, să nu se ardă în momentul în care se așezau; ceilalți se puteau încălzi și puteau mînca ceva în cimitir. În mod similar săracii aflați în viață trebuiau hrăniți de mai norocoșii lor vecini. Structura unor astfel de ritualuri populare continuă să fie vizibilă de Hallowe'en, unde au fost amînate însă cu o noapte, probabil de către autorități protestante dornice să elimine orice legătură cu rugăciunile pentru morți. După cum sugerează această sărbătoare, Hallowe'en, în spatele băților clopotelor și al focurilor se ascundea o oarecare teamă, iar în daruri dorința de a-i îmbuna pe morți. Dar din moment ce sărbătoarea era de dată recentă, apărînd într-o perioadă de efervescență creatoare, cu greu se poate admite ideea lui Keith Thomas că ea ar fi presupus supunerea celor vii față de modul de viață ancestral, impusă de o implacabilă gerontocrație a morților. S-ar putea ca morții să fi avut toane, să fi fost geloși pe cei vii și puși pe șotii, însă în esență condiția lor era vrednică de milă, iar mesajul pe care li-l adresa sărbătoarea era unul plin de caritate.

Pînă la Reformă, și probabil și multă vreme după aceea, cimitirul a rămas în practică scena unor ritualuri cu caracter colectiv, căminul unui segment al populației colectivizate prin procesul morții. Și totuși simțul proprietății familiei asupra morților a rămas, în ultimă instanță, neștirbit. Întemeindu-se pe libertatea familiei de a hotărî modul în care se face înmormîntarea, pe credința permanentă că în ultimă instanță obligațiile familiei primează, pe necesitățile cu care s-au confruntat clericii în urma războiului, și fără îndoială datorită declinului colectivismului agricol, el era pe cale să-și ia revanșa. De-a lungul timpului el va reuși să-și clădească atît în ținuturile catolice cît și în cele protestante un fel de bastion în teritoriul morții, menit să asigure respectarea drepturilor de proprietate ale familiei. În timpul Reformei, fără a fi modificat în chip semnificativ cimitirul, el transformase în mare măsură interiorul bisericii, scoțînd astfel în evidență proprietățile familiale acumulate sub

pardoseli, în capele, pe stâlpi și pe pereți. Conciliul de la Basel se plîngea în 1432 că, străduindu-se să cîștige un ban cinstit, posesorii acestora întunecau bisericile și le transformau în cimitire. Doar în viitor avea să se ajungă la împărțirea cimitirelor din jurul bisericii într-o serie de parcele familiale, la impunerea unei tăceri reverențioase și la alungarea zgomotoșilor porci din curtea bisericii.

III. Păcatul și pocăința

1. Păcatul

În epoca lui Dante, Langland și Chaucer, și chiar în cea a lui Thomas Morus, cînd poetul scoțian William Dunbar a scris despre ele un poem, principalul vehicul al moralei occidentale tradiționale îl reprezenta învățătura despre cele șapte păcate capitale: mîndria, invidia, mînia, avariția, lăcomia, lenea și desfrîul, ierarhizate în această ordine. Privite ca părți ale unui sistem moral, cele șapte păcate de moarte nu constituiau un model de coerență, iar încercările diferiților interpreți de a le prezenta într-o anumită ordine difereau foarte mult între ele. Marea lor majoritate operau, în orice caz, și o distincție între suflet și trup, așa încît pe lîngă ordinea prezentată mai sus păcatele erau împărțite și în funcție de apartenența la o parte a omului sau alta, afirmîndu-se că în primul rînd trebuie evitate bolile sufletului și apoi cele ale trupului. Mîndria, invidia și mînia intrau în prima categorie; lăcomia, desfrîul și de obicei lenea în cea de a doua, iar avariția se plimba nehotărîtă de la una la alta. Conform acestei interpretări, cele șapte păcate constituiau un sistem de etică comunitară în care păcatele concupiscentei se bucurau de mai multă înțelegere decît cele aversive. Aversiunea și păcatele prin care se manifestă au darul să distrugă comunitatea, în timp ce fără a se cocheta cît de puțin cu concupiscenta și păcatele ei nu poate să apară nici un fel de comunitate.

Această etică comunitară era prezentată în perioada premergătoare Reformei în predicile din timpul Postului Mare de preoți, călugări, predicatori ai unor orașe și catedrale, a căror concepție asupra păcatului poate fi mai mult sau mai puțin ilustrată de povestirea preotului care încheie *Povestirile din Canterbury*

ale lui Chaucer, scrise în jurul anului 1390. După părerea lui, și a lui Dante, pe primele locuri se situează mîndria, invidia și mînia. Mîndria nu era un fenomen metafizic sau prometeic, ci social și consta, în esență, din favorizarea exigențelor rangului în raport cu cele ale conviețuirii sociale. Preotul amintește de Dante cînd vorbește de beneficiile sociale ale smereniei și importanța capitală a salutului, fără a transmite însă, ca Dante, sentimentul că este vorba de probleme transcendente. El vorbește convingător despre invidie, la fel ca majoritatea contemporanilor săi: modul în care o abordează aceștia confirmă impresia că invidia era viciul caracteristic al populației rurale. Invidia se prezenta în două forme: gelozia pe prosperitatea altor oameni și plăcerea provocată de necazurile acelora. După cum a explicat Dante, ea presupunea așa-numita doctrină a binelui limitat, conform căreia în lume există o cantitate limitată de noroc, așa încît ceea ce i se dă unui membru al comunității corespunde cantitativ cu ceea ce este luat de la ceilalți. Ea este, așa crede preotul, cel mai rău dintre toate păcatele, deoarece se opune în modul cel mai direct solidarității și carității*, fiind în același timp sursa cleветirilor, ranchiunelor și discordiei dintre oameni. Înrudirea ei cu mînia este cea dintre un sentiment interior și expresia sa exterioară: mînia nu era înțeleasă ca temperament irascibil incontrollabil, ci ca ură așezată și explicită față de aproape, inspirînd acte de răutate și răzbunare la adresa lui. Trebuie să înțelegem prezența universală a mîniei în gîndirea morală a Evului Mediu tîrziu. Ea reprezenta atitudinea legitimă a lui Dumnezeu față de seminția lui Adam, fiind împărtășită și de sfinți, deși nu în aceeași măsură; Diavolul, dușmanul universal, era întruchiparea ei perfectă; se credea că este exemplificată printr-o largă paletă de acte umane. Lista preotului cuprindea în acest sens, firește,

* Termenul „caritate“ este specific mai ales vocabularului occidental, echivalentul său ortodox fiind „iubire lucrătoare“, sau activă. El se folosește pentru iubire creștină, care acționează în folosul aproapelui. Folosirea sa preferențială pe parcursul acestui capitol dorește să accentueze specificitatea universului occidental. (N. t.)

omuciderea, înjurăturile, blestemele, limbajul obscen, însă și camăta, oprirea plății lucrătorilor și refuzul de a face milostenie, vrăjitoria, invocarea duhurilor și divinația, contracepția, onania și avortul. De vreme ce pornea de la premisa binelui limitat, această doctrină morală afirma în mod implicit că actele sociale erau săvârșite într-un univers al prieteniei și vrăjmășiei: se considera că iubirea propriului vrăjmaș este cea mai înaltă dintre virtuțile creștine, deoarece este și cel mai greu de realizat și pentru că este adevărata urmare a lui Hristos, care „a murit pentru vrăjmașii săi“

Preotul cu pricina nu s-a dovedit a fi o călăuză foarte competentă în ceea ce privește concupiscenta, ceea ce se datorează fie unei lipse de experiență, informație sau viziune din partea lui Chaucer, fie unei greșeli cu un caracter mai general. În relatările timpului păcatele rezultate din concupiscentă fie se reduceau la anumite aspecte triviale, cum ar fi cazul lenei și lăcomiei (mai ales la băutură), fie erau realmente păcate care lezau spiritul comunitar, ca în cazul avariției sau al desfrîului. Prin desfrîu el înțelege doar adulterul, care ocupă mai mult spațiu decât orice alt păcat și este atribuit în principal văduvelor și preoților. Nu răzbate aici nimic din remarcabila sinteză între tandrețe și severitate pe care o realizează Dante în *Divina Comedie* pentru a-i portretiza pe Paolo și Francesca: adulterul nu se referă la ambiguitățile iubirii, ci la o formă dezgustătoare de hoție. Fără îndoială că această perspectivă este mai realistă, iar în ceea ce-l privește pe Dante, este firesc ca faptele în sine — povestea celor doi amanți se sfârșește prin omorîrea lor de către soțul Francescăi — să însemne mai mult decât o simplă exemplificare a perturbărilor și disensiunilor pe care le poate provoca în mod special adulterul. De fapt, incoerența de care dau dovadă discuțiile purtate în Evul Mediu târziu în legătură cu adulterul, și cu sexualitatea în general, pare să se datoreze incapacității de a sesiza cu suficientă claritate natura perturbării care avea loc: exista senzația că ceea ce se prezintă ca o lezare a carității este în realitate o lezare a sfințeniei. Vocabularul folosit de preot confirma sentimentul general că actul sexual este prin sine însuși

rușinos, ca lepra, și că influența sa pernicioasă în cadrul comunității nu se datorează atît dezorganizării relațiilor interumane, cît pîngăririi lor, ceea ce atrage automat asupra tuturor mînia lui Dumnezeu. De aici interdicția de a se celebra cununii în timpul posturilor, convingerea că actele sexuale dintre cei căsătoriți ar fi niște păcate scuzabile, curățirea femeilor după nașterea de prunci, interesul deosebit arătat de preoți față de sexualitate. Ideea că sexualitatea pîngărește fusese întărită probabil de eforturile bine intenționate ale unor teologi aristotelici, precum Toma d'Aquino, de a adopta o perspectivă naturalistă sau biologică asupra moralei, ceea ce a dus la o extindere substanțială a conceptului de păcat împotriva naturii, fără a influența însă în mod vizibil concepția tradițională referitoare la relațiile sexuale convenționale dintre oamenii căsătoriți.

Această acceptare a sentimentului că sexualitatea ar echivala cu o pîngărire ne face să primim cu rezerve ideea că cele șapte păcate de moarte ar fi fost în primul rînd un instrument cu ajutorul căruia trebuia menținut primatul carității. Și totuși, ori de cîte ori se investighează, de exemplu, morala comunităților rurale din secolul al XVI-lea, din Anglia, Italia sau de altundeva, sentimentul care iese invariabil la lumină este că ceea ce conta era tocmai caritatea. Discrepanța dintre informații nu sugerează, după părerea mea, că profesorii și învățăceii ar fi avut criterii morale diferite, ci că în zorii Reformei era larg răspîndit în Occident un complex particular de convingeri morale. Nu cred că omul obișnuit ajunsese să aprecieze acum castitatea mai mult decît caritatea, ci că între predicatori și credincioși se stabilise un consens, exprimat cu predilecție în cazurile în care cele două puteau fi văzute ca unul și același lucru: lipsa castității privită ca delict social și lipsa carității privită ca formă a necurăteniei. De aici, după cum se va mai vedea, obsesia tot mai mare a vrăjitoriei. De aici ultima expresie a revigorării morale în cadrul reformismului nereformat — federația puritană creată la Florența după 1490 de profetul dominican Savonarola. Și tot de aici acel complicat amestec de furie, dezgust și anxietate care a inspirat arderea pe rug a preoților căsătoriți

sau masacrarea protestanților de către tradiționaliștii războinici în timpul secolului al XVI-lea.

Între timp s-au petrecut însă două lucruri care aveau să pună capăt domniei celor șapte păcate ca principal vehicul al tradiției morale occidentale. După numeroase experimente făcute de autori și predicatori, pe care ordinea tradițională nu-i mai mulțumea, pe motiv că nu accentua în suficientă măsură păcatele concupiscentei, inclusiv avariția, și după numeroase critici aduse de umaniștii convinși că acest mod de a gândi este barbar, s-a stabilit o nouă succesiune a păcatelor. În fruntea ei se găsea tot mândria, însă avariția și desfrâul avansau, iar invidia și mînia își găseau locul în partea a doua a listei. Noua succesiune a fost consacrată de catehismul catolic din secolul al XVI-lea, unul dintre motivele pentru adoptarea sa reprezentîndu-l faptul că în latină literele inițiale ale păcatelor formau cuvîntul *saligia*, mai ușor de reținut, deși lipsit de orice sens, nesugerînd nici un fel de idee inteligibilă asupra păcatului. Toate aceste frămîntări erau însă mai puțin importante decît ar fi putut fi, deoarece entitatea cu șapte componente fusese între timp scutită să mai poarte povara majoră a conștiinței morale creștine. Ea fusese înlocuită de Cele Zece Porunci. Pentru Chaucer și Dante constituiau o doctrină elevată rezervată teologilor; în secolul al XVI-lea mai existau catolici destul de bine informați — cum era, de pildă, morarul Menocchio din Friuli, eroul piesei lui Carlo Ginzburg *Brînză și viermi* — care nu auziseră niciodată de ele. Apariția catehismului avea să confirme însă tuturor părților angajate în bătălia confesională realitatea tranziției spre Cele Zece Porunci ca sistem moral al Occidentului, această modificare în învățătura Bisericii producîndu-se în secolul al XV-lea. Se poate aprecia, fără teama de a greși, că rezultatele ei au fost revoluționare.

Dacă încercăm să facem o legătură între această tradiție morală și viața concretă din secolul care a precedat Reforma, va trebui să ne descurcăm, vrem nu vrem, fără statistici. Mă îndoiesc că există un punct de plecare mai bun decît constatarea că într-un sistem de etică transcendentală trebuie să existe o

proporție directă între caracterul central al unui precept și frecvența cu care este încălcat. Dacă presupunem, așadar, că tradiția morală propovăduiește, fie și într-o manieră imperfectă, primatul carității și caracterul relativ benign al păcatelor concupiscentei, atunci ne putem aștepta ca populația să prezinte o înclinație deosebită spre păcatele aversive. Credem că există suficiente dovezi în favoarea acestei prezumții. Este vorba de faptul că unele dintre aceste păcate ale aversiunii erau privite de fapt ca virtuți sau obligații în lumina singurei alternative morale existente în epocă și care se baza pe noțiunile de onoare și dezonoare. Această alternativă tradițională promova un cod comportamental care prevedea revanșa pentru jignirile suferite, iar în contextul conceptului de cavalerism s-a amestecat într-o manieră confuză cu idei de proveniență creștină, pentru a atinge apoi în secolul al XVI-lea o formă mai pură și durabilă în etosul italian al duelului. Cel puțin în acel moment, ea nu a constituit un prerogativ al nobilimii, deși este posibil ca pentru restul populației, ca de pildă pentru femei, onoarea și rușinea să fi fost asociate în exclusivitate cu probleme sexuale.

Sensibilitățile onoarei au reprezentat un important factor al „tensiunilor” și „dominantei violente” a vieții secolului al XV-lea, ele constituind subiectul unui faimos capitol din lucrarea lui Johan Huizinga *Amurgul Evului Mediu*. Este foarte posibil ca Huizinga să nu reprezinte un nume în istoria criminalității, iar înțîietatea pe care o acordă el în mod special păcatelor mîndriei și avariției ar putea părea exagerată. Însă ni se pare categoric convingătoare ideea că oamenii din secolul al XV-lea erau dominați de forța unor adversități și ostilități pasionale, de o plăcere a urii și răzbunării față de care plăcerile concupiscentei par palide și artificiale. Nu este de mirare, scria cronicarul burgund Chastellain, că principii se dușmănesc așa de frecvent unul pe altul, „pentru că sînt bărbați... iar naturile lor sînt supuse multor pasiuni cum ar fi ura sau invidia, acestea adunîndu-se în inimile lor datorită mîndriei cu care guvernează”. Descrierea aceasta se poate aplica la fel de bine și epocii lui Henric al VIII-lea sau celei a Ioanei d'Arc.

Răzbunare între principii, pasiuni partinice în orașe și state, promovarea perseverență a aversiunii la toate nivelurile piramidei sociale, convingerea universală că lumea socială și cea politică se împart în prietenii tăi și dușmanii tăi: este foarte posibil ca în viața reală toate acestea să nu fi prevalat acum mai mult decât pe vremea lui Dante. Probabil că ni se par așa de frecvente datorită înmulțirii instanțelor judiciare sau apariției unei concepții despre crimă cu un caracter mai abstract și în același timp mai public. Și totuși, nimeni nu ar putea afirma că autoritățile morale ale secolului al XV-lea, cum ar fi Sfântul Bernard, care le-a propovăduit cetățenilor Sienei primatul carității, nu expuneau o moralitate cu un caracter relevant.

Spre deosebire de manualele pentru confesori și minutele tribunalelor ecleziastice, care dezbăteau cu precădere diferitele aspecte ale contractului marital, cronicile concupiscentei secolului al XV-lea se ocupă în mod special de adulter, viol și prostituție. Din ele rezultă că în concepția autorităților civile, care constituie un fel de barometru al opiniei publice, balanța înclina mai mult spre spiritul comunitar și mai puțin spre sfințenie, deși situația putea să difere de la un loc la altul. Poate tocmai datorită reputației sale de cloacă a sodomiei, Florența pare să fi fost un oraș neobișnuit de puritan. Ea pune un accent deosebit pe castitatea adolescenților, cu mult înainte ca Savonarola să facă din aceasta vârful de lance al mișcării sale de înnoire morală, și cultiva deja viața privată și de familie care o favorizează. Orașele nordice, cum ar fi, de pildă, Ypres, unde sensibilitățile erau mai puțin rafinate, manifestau o toleranță *de facto* față de anumite forme relativ inocente de viață ușuratică, pedepsind în același timp în mod necruțător adulterul feminin și violul, care era foarte frecvent și se asocia în mod obișnuit cu alte forme de violență. Femeile adultere erau înecate, iar violatorii spânzurați. Prostituția era o profesie exercitată în băile publice, numite *étuves*, *stoves* sau băi: Flandra era renumită pentru fetele sale și le exporta la Londra și în sud. Din punct de vedere oficial profesiunea acestora nu era legală, așa încât prostituatele și codoașele se puteau aștepta să fie anchetate

din cînd în cînd; climatul semăna însă, în mod evident, mai mult cu cel al secolului al XX-lea decît cu cel al Londrei victoriene, iar pe grinzile de pe plafonul primăriilor se mai pot vedea și astăzi scene din băile cu pricina.

Spre deosebire de această ambiguitate reziduală a nordului, o serie de orașe din sud au adoptat o atitudine perfect coerentă față de prostituție. La fel ca flamanzii, și ele se temeau de adulter și de viol, pe care le considerau efecte cu adevărat otrăvitoare ale desfrîului, amenințînd neîncetat pacea creștină a orașelor lor. Ele par să fi fost confruntate de asemenea cu obiceiul unor violuri colective săvîrșite de bande de tineri, obicei adînc ancorat în moravurile locale. Fără îndoială că un anumit rol îl juca aici și conceptul de onoare. Concluzia acestor orașe a fost că datoria lor creștină le cere să autorizeze și să întrețină un sistem de prostituție publică atent supravegheat, pe lîngă cel care funcționa prin intermediul băilor publice. Bordelurilor municipale li se cerea să nu permită accesul adolescenților, al bărbaților căsătoriți și al clericilor și să nu funcționeze în Săptămîna Patimilor, duminica și în alte zile de sărbătoare. Se aprecia că fetele și codoașele lor practică o meserie onorabilă și utilă; ele par să fi avut un comportament sobru, chiar evlavios, existînd în același timp perspectiva ca la sfîrșitul carierei să încheie o căsătorie respectabilă și să primească o zestre din partea orașului, sau să se retragă în mod decent într-o mînaștere de *filles repenties*. Această instituție a fost larg răspîndită în secolul al XV-lea, de la Dijon la Avignon: declinul ei pe la mijlocul secolului al XVI-lea, produs în urma unei serii de represalii încheiate printr-un edict regal francez din 1560, pare să marcheze același tip de tranziție ca reordonarea celor șapte păcate de moarte.

Este evident că ceva de genul acesta s-a petrecut în orașele italiene pe vremea tranziției de la Renaștere la Contrareformă, după cum dovedește publicarea unei ediții cenzurate a lui Boccaccio în deceniul șapte al secolului. Unii s-ar putea întreba dacă *Decameronul* trebuie considerat un tratat de moralitate, însă cu siguranță Boccaccio afirmase că păcatele concupiscenței sînt lipsite de importanță în comparație cu păcatele adversi-

tății. Convingerea sa că prin reprimarea lor comunitatea creștină va avea mai mult de suferit decât dacă le tolerează era în consonanță cu concepțiile burghezilor din Dijon și Avignon. Ea poate fi regăsită parțial în practica pastorală italiană de pe la 1500, precum și în apologia (de-acum evident jenată) pe care o făceau băilor romane propagandiști catolici în deceniile mai târzii ale aceluiași secol. Dar tradiția concupiscentei, probabil încă suficient de puternică în rîndurile populației rurale, deși se lupta și acolo cu sentimente de rușine profunde, chiar dacă nearticulate, suferise deja o slăbire a flancurilor care o făcea vulnerabilă față de artileria îndreptată împotriva ei de propovăduitorii unei morale a sfințeniei, ca Savonarola sau Carlo Borromeo. Moralitatea civilizată a elitei italiene de la începutul secolului al XVI-lea era în multe privințe atrăgătoare, însă din punct de vedere al tradiției morale prezenta neajunsul că nu reușea să-și mențină toleranța față de pasiunile trupului în limitele structurii istorice a îngrijorării produse de pasiunile aversive. Devvalorizînd idealurile superioare ale păcii și carității, cum făcuseră unii papi, sau disprețuindu-le chiar în mod formal ca Machiavelli, cei învățați și puternici de la începutul secolului al XVI-lea demonstrau că se găsesc într-o criză morală similară cu aceea pe care a constatat-o Burckhardt în *Civilizația Renașterii în Italia*.

Ca să spunem tot adevărul, ei erau victimele unui proces exterior care se sustrăgea posibilităților lor de control. Pe măsură ce în întreaga Europă răzburările și rezolvarea diferendelor au ieșit din sfera aranjamentelor private pentru a ajunge de competența autorităților seculare și în ultimă instanță a statului abstract, instituțiile creștine tradiționale nu au mai reușit decât în prea mică măsură să mențină pacea între creștini. Pe măsură ce pacea reconcilierii pierdea teren în fața unei păci a liniștii, Biserica s-a văzut nevoită să constate că ierarhia ei tradițională a valorilor pierdea contactul cu realitatea, ceea ce a determinat-o să-și caute una nouă. Procesul a fost de foarte lungă durată: nu există nici un motiv să se accepte opinia că în jurul anului 1600 sexualitatea ajunsese să reprezinte problema centrală a

eticii catolice. Privind lucrurile în ansamblu, s-ar putea spune însă că Biserica a recuperat pe seama meandrelor concupiscentei ceea ce pierduse pe seama urcușurilor și coborîșurilor aversiunii.

2. *Carnavalul*

Așa cum arătase Dante, păcatul reclama din partea individului pocăință; el constituia însă și o pată pe comunitatea creștină, și reclama de aceea pocăința întregii populații, ritualuri ascetice colective, cel mai important dintre acestea fiind postul anual al Paștilor. Deși toată lumea credea că este esențială pentru mîntuirea individuală și prosperitatea generală, pocăința continua să reprezinte o perspectivă descurajantă: sarcina de a-i face pe oameni să o accepte a fost asemănată de predicatorul Johann Geiler din Strasbourg cu urcarea unui cal într-o barcă prea mică. Calul ar fi mai dispus să urce în ea dacă pașii i-ar fi îndrumați cu ajutorul unui rit de trecere. Astfel, în secolul al XVI-lea, momentul în care populația trecea din starea ei carnală în cea penitențială* ajunsese să fie rezervat unor ritualuri de separare insistent cultivate și cunoscute în general sub numele de Carnaval. În ciuda anumitor aparențe, acestea aveau un caracter creștin și erau de origine medievală: deși s-a crezut în general că ele continuă un fel de cult precreștin, de fapt nu avem nici un fel de mărturii că ar fi existat cu mult înainte de anul 1200. Termenul italian *carnevale* derivă de la *dominica carnevalis* sau Quadragesima, sărbătoarea care marca pentru preoți în tradiția liturgică română și milaneză trecerea de la regimul normal la cel penitențial și avea sensul de renunțare la consumul de carne. Cuvintele folosite în alte limbi *antruejo/introitus*, *carêmeentrant* se refereau la intrarea în Postul Mare. Ca perioadă de timp și din punct

* Introducem termenul „penitențial“, „penitență“ ca derivat adjectival al „penitenței“ pentru a putea reda cu suficientă acuratețe atmosfera specifică pe care încearcă să o sugereze originalul aici și în multe alte locuri. (N. t.)

de vedere moral Carnavalul constituia o primă jumătate a unei entități, a doua fiind Postul. Unitatea în diversitate, pe care o reprezenta această pereche și care pare să fie un element important al antropologiei structurale practicate de Claude Lévi-Strauss, constituia tema unor poezii franceze și spaniole care au răspîndit această concepție în secolele al XIII-lea și al XIV-lea și a unei serii de reprezentări picturale memorabile, încheiate la mijlocul secolului al XVI-lea de *Lupta dintre Carnaval și Postul Mare* a lui Pieter Bruegel.

Carnavalul avea loc și continuă să aibă loc ca o serie de trei sau șase zile care se termină în Marțea Absoluțiunii sau *Mardi Gras*. Erau zile de sărbătoare în care era interzis să se lucreze, ceea ce era privat devenea public iar comunitățile funcționau ca un întreg sau cu ajutorul unor organisme create special în acest scop. Obiectul sărbătorit îl constituia expunerea rezultatelor carnalității în general și, pornindu-se de la faptele din anul precedent, scoaterea la lumină a tuturor păcatelor, pentru ca să fie posibilă eliminarea lor încă înainte de începerea Postului. Carnalitatea era întruchipată aproape invariabil de o figură de carnaval care domina sărbătoarea, era purtată în procesiune pe parcursul ei, pentru a fi în final judecată, condamnată și executată (de obicei prin ardere). În cadrul acestor evenimente cu caracter mai mult formal cele șapte păcate erau reprezentate de lăcomie, așa cum reținerea de la carne ajunsese să întruchipeze ascetismul penitențial din timpul Postului. Carnavalul era un bărbat gras; în timpul sărbătorii era obligatoriu să se mănînce mult, mai ales lucruri grase, cum ar fi porcii și dovlecii și să se consume băuturi corespunzătoare. La Nantes, Marțea Absoluțiunii era dedicată Sfîntului Dégobillard (Sfîntul Vomă), despre care am fi înclinați să credem că era patronul întregii sărbători.

Nu ar trebui să se deducă din cele de mai sus că preocupările Carnavalului se orientau mai mult spre păcatele concupiscentei decît spre cele ale aversiunii. Firește că erau necesare numeroase trimiteri la sex și insulte obscene. Indiferent care

le-ar fi fost statutul în restul anului, prostituatele aveau acum un rol esențial; în iconografie abundau urși, cocoși și alte simboluri ale desfrîului; pe străzi erau purtate în procesiune reprezentări gigantice ale penisului, reproduse naturalist la Neapole sau deghizate în cîrnați la Königsberg. Din moment ce obiceiul întregului spectacol era descoperirea celor ascunse, era firesc ca una dintre țintele favorite ale dezvăluirilor să fie comportamentul asociat rușinii. Dar expunerea simbolurilor sexuale nu era în mai mare măsură obligatorie, cel puțin în această perioadă de început a Carnavalului, decît cea a unor întruchipări mai mult sau mai puțin rafinate ale violenței și ostilității. După cum afirmă cel mai bun istoric al său, spaniolul Julio Caro Baroja, zilele Carnavalului sînt zile „cînd sînt legitime expresiile colective ale invidiei, mîniei și dușmăniei” · trebuie menținut și acceptat un climat de teamă și insecuritate, de expunere autorizată a violenței devenită anonimă prin purtarea măștilor. În orașele bine rînduite și în vremuri netensionate obligațiile de a expune aversiunea erau îndeplinite prin schimburi de insulte, prin aruncarea de ouă stricate sau prin cîteva furtișaguri simbolice. Dar prin însăși natura evenimentului era foarte probabil să se producă și violențe reale, asasinate sau revolte colective. Exemple din Elveția și Corsica demonstrează că cele petrecute la carnavalul roman din Dauphiné, descris de Emmanuel Le Roy Ladurie în *Țăranii din Languedoc* (1966), și în alte locuri se conformau unei scheme de comportament frecvent folosite. Amplificată în timpul Războaielor Religioase de o serie de tensiuni exterioare, ostilitatea simbolică a celor trei confrerii rituale declanșase aici un război civil, ajungîndu-se la un mic masacru; și mai semnificativ decît tulburările respective este însă faptul că populația nu pare să fi constatat că ceva nu ar fi în regulă. Undeva între violența autentică și cea simbolică trebuie plasate și jocurile de carnaval, care includeau și forme incipiente ale fotbalului, atunci ca și acum o supapă adecvată pentru degajarea ostilității colective. Spaniolii au dezvoltat o versiune elegantă a jocului, care consta în expedierea

în terenul celeilalte părți a unei mingi în care fuseseră împachetate în cadrul unui ritual propriile rufe murdare.

Ni se pare inutil să ne întrebăm dacă funcția Carnavalului era de a răsturna sau de a susține echilibrul social, de vreme ce acesta era perceput ca atare. Faptul că primea uneori ceea ce am putea numi o coloratură politică, înfățișându-i pe papă sau pe reformatorul militant Zwingli, pe Henric al III-lea sau pe cardinalul Mazarin sub forma figurinei care urma să fie arsă, sau hărțuindu-i pe judecători și percepitori, se datora poziției deosebite a acestor membri ai trupului lui Hristos, care le dădea posibilitatea să-l otrăvească cu concupiscentă și sentimente necurate. Lumea era întoarsă cu josu-n sus pentru a se vedea ce colcăie în adâncurile ei.

Adevărata enigmă legată de această sărbătoare este motivul apariției ei în anumite regiuni ale creștinătății și nu în altele: adică în Italia, inclusiv în insule, în Peninsula Iberică, în cea mai mare parte a Franței și Elveției, în mare parte din Germania, și aproape deloc sau chiar deloc în Țările de Jos, cu excepția unei fișii din sudul lor, în nordul Germaniei și Scandinavia. Nu putem pune această distribuție pe seama Reformei, pe care o precedă, și trebuie să admitem că sărbătoarea avea capacitatea să se propage prin imitație, de vreme ce a fost categoric preluată de evrei și, după câte se pare, și de ruși. Prin însăși natura sa Carnavalul este legat de pocăință și cred că explicațiile pentru apariția sa și pentru limitele ariei sale de răspîndire ar trebui căutate în istoria pocăinței. Regiunile din nordul și nord-vestul Europei, unde se mănîncă clătite în Marțea Absoluțiunii și unde nu se celebrează Carnavalul, sînt cele în care a fost inventat și s-a răspîndit la începutul Evului Mediu tariful pentru penitență și în care spovedania și penitența au constituit întotdeauna probleme ale vieții private. Practica liturgică a pocăinței publice fusese inițial o tradiție specific romană, extinsă apoi în Occidentul carolingian. După câte se pare, Carnavalul a apărut acolo unde tradiția mărturisirii și pocăinței în public a rămas suspendată în aer datorită progresului pe care l-a cunoscut viața privată după 1215.

3. Pocăința și indulgențele

În timp ce manualele prezentau iertarea păcatelor ca pe o acțiune particulară constituită din trei părți, remușcare, mărturisire și satisfacție*, la care participau un singur păcătos și un singur preot, în practică opera la fel ca în cazul căsătoriei, o tradiție nescrisă, potrivit căreia păcatul constituia o problemă vizibilă, cu caracter public, și el *trebuie* ispășit prin acte la fel de vizibile și publice ca și Patimile lui Hristos. Nu era vorba de o neglijare a remușcării, dimpotrivă, însă expresiile spontane depășeau cu mult canalele sacramentale în care ar fi trebuit să se manifeste. Tradiția pocăinței publice era prezentă în primul rând prin lucrările tribunalelor ecleziastice, care aveau ca obiect păcatele și reconcilierile săvârșite în public. În ciuda faptului că taxele pe care le percepeau aceste tribunale erau nepopulare și că activitatea lor tindea să se limiteze la probleme matrimoniale datorită concurenței dintre diferitele jurisdicții, lucrările lor continuau să se bucure în bună măsură de sprijinul general. Această afirmație este valabilă mai ales în ce privește defăimările și calomniile. Instanțele judecătorești de mai târziu au fost obligate să le împrumute metodele, deoarece acestea erau adânc înrădăcinate în practica socială.

Însă indiferent de faptul că teologii agreeau sau nu acest lucru, tradiția cu pricina era prezentă în egală măsură în domeniul practicii sacramentale care pretindea că se ocupă exclusiv de viața interioară a omului. Începând din 1215 li se ceruse credincioșilor să-și recunoască păcatele o dată pe an în fața preotului paroh, sau a altui preot cu calificare recunoscută, și să dea satisfacție prin pedeapsa pe care le-o dădea acesta, înainte de a putea fi admiși la împărtășania pascală. Această obligație nu era prea populară, însă în secolul al XV-lea ea era îndeplinită, cu puține excepții, de toată lumea. Oamenii își mărturiseau

În contextul pocăinței termenul indică reparația pentru păcatul privit ca ofensă adusă lui Dumnezeu. În această accepțiune va fi folosit aici, excluzând orice idee de mulțumire sau plăcere, altfel proprie și ea termenului. (N. t.)

de asemenea păcatele și în preajma morții, și o făceau cu mult mai multă spontaneitate. În ambele cazuri sacramentul reprezenta, atât pentru comunitate cât și pentru fiecare credincios în parte, momentul unei tranziții critice, al trecerii de la condiția omului botezat dar păcătos la starea de „grație“ supranaturală, o trecere de la particularitate la calitatea de membru al întregului trup al lui Hristos, o reconciliere cu Dumnezeu și cu aproapele. Această caracterizare ar putea părea anacronică. Potrivit spuselor unui purtător de cuvânt al Conciliului Tridentin, regimul penitenței îi „reconcilia unii cu alții pe toți membrii trupului lui Hristos“, restaura o pace supranaturală în comunitatea creștină a cărei integralitate fusese viciată de păcatul membrilor ei și le dădea acestora puterea să se roage plini de iubire ca Dumnezeu să-l ierte pe păcătos. Nu acesta era însă regimul care prelua în mod formal la sfârșitul Evului Mediu. Nici nu era presupus de argumentele teologilor fascinați de puterea de a lega și a dezlega despre care afirmau că se găsește în mâinile preoților. Dar reconcilierea unilaterală cu Dumnezeu despre care vorbeau ei nu constituia unica descriere adecvată a spovedaniei medievale târzii.

În ce privește spovedaniile muribunzilor, în legătură cu care există un număr mare de documente reprezentate de testamente, problema crucială era să se ceară și să se dea iertare pentru păcatele comise împotriva altora și pentru cele comise de ceilalți împotriva celui în cauză. Lucrurile continuau să fie la fel ca în scenele din *Cîntecul lui Roland* în care mureau cavalerii. După cum ne spune istoricul francez Pierre Chaunu cu obișnuita sa precizie statistică, în Paris, la mijlocul secolului al XVII-lea, 57,5 la sută din testamente cereau moștenitorilor celui care murea să repare greșelile comise de testator față de alții, iar 42,4 la sută iertau greșelile săvârșite de alții împotriva lor.⁵ Putem fi siguri că în 1400 procentajul s-ar fi apropiat în ambele cazuri mult mai mult de 100. Obiceiul, adeseori remarcat de istorici ai economiei, de a restitui pe patul de moarte beneficiile păcatului cămătăriei reprezenta cazul particular al unei practici universale. Mărturisirea și restituirea reprezentau pentru

muribunzi momente esențiale ale traseului pe care-l parcurgeau creștinii pentru a deveni membri neîntinați ai comunității credincioșilor.

Atît mărturisirea pe patul morții cît și cea anuală din Postul Mare presupuneau din partea penitentului datoria de a se reconcilia cu aproapele său. Principala diferență dintre ele constă în faptul că sufletul obișnuit nu privea cu prea mult entuziasm această îndatorire în absența stimulului pe care îl reprezenta o confruntare iminentă cu creatorul său ori perspectiva unei reciprocități impuse de „armistițiul morții“

Pe lîngă concubinaj, principalul motiv pentru care oamenii nu-și îndeplineau datoria de a se spovedi o dată pe an erau dușmăniile pe care le aveau cu vecinii și cărora nu intenționau să le pună capăt. Iar în momentul în care, cum se întîmpla de obicei, le era suficient de teamă că vor fi excluși de la comuniune și din comunitate pentru a merge să se spovedească, starea de spirit cu care veneau nu diferea absolut deloc. Cu excepția cazurilor cînd comiseseră păcate sexuale, cînd pare să fi predominat instinctul rușinii, încît le era greu sau stînjenitor să spună ceva, ei veneau, potrivit relatărilor existente, într-o stare de spirit agresivă, convinși de dreptatea lor și hotărîți să nu-și recunoască propriile greșeli fără a sublinia păcatele și mai mari ale celorlalți. Acționau pe baza supoziției, probabil corecte, că era de preferat să faci aproapei ceea ce ar fi absurd să crezi că-și va face el însuși.

S-ar putea spune despre comportamentul lor că nu reușea să se ridice la standardele pe care le pretindeau teologii, însă în această privință pot fi invocate o serie de explicații. Unii se opuneau principiului autoacuzării, despre care se credea că reprezintă virtutea morală și psihologică a mărturisirii, pe motiv că ar contraveni eticii onoarei; alții se îndoiau de onestitatea preoților; mulți nu erau cu siguranță capabili să-și asocieze propriile fapte cu categoriile abstracte pe care erau îndrumați să le folosească, sau să-și dea seama altfel decît în contextul relațiilor interumane concrete că o faptă este păcătoasă. Comportamentul lor exprima convingerea pozitivă că păcatul reprezenta o culpă proprie mai curînd comunităților decît indivizilor, însu-

șindu-și sfatul evanghelic „de a spune bisericii“ dacă frații le-ar fi greșit într-un fel sau altul. Practica anuală a acestui sacrament îi încuraja pe oameni să gîndească astfel: deși, cu unele excepții din Germania, nu mai constituia în mod formal un ritual colectiv, continua să fie totuși o problemă a întregii comunități care se rezolva în mod normal la începutul Săptămîinii Patimilor. Teologii și conciliile insistau ca preotul să nu-i primească pe penitenți într-o chilie sau în sacristie, ci într-o parte a bisericii vizibilă pentru toți credincioșii, așa încît la dialogul pe care-l purtau să poată asista, de la nu prea mare distanță, întreaga comunitate a vecinilor. În conformitate cu ritualul absoluțiunii, preotul își punea mîna pe creștetul penitentului, ceea ce constituia un act public prin care păcătosul era reintrodus în comuniunea Bisericii, iar această restaurare era vizibilă pentru toată obștea. Absoluțiunea nu se acorda decît dacă penitentul săvîrșea anumite acte vizibile de reparație pentru păcatele săvîrșite. În măsura în care partea lezată era Dumnezeu, actele respective erau cele ale satisfacției sacramentale, și, după părerea teologilor, doar acestea confereau valabilitate tainei. Acolo unde partea lezată era însă aproapele, actul reparator era constituit de o restituire. După părerea teologilor restituirea nu făcea parte din dinamica sacramentului, și totuși, la fel ca atunci cînd nu se renunța la dușmănie, în absența ei nu se putea realiza reconcilierea cu Dumnezeu. Toți autorii de sfaturi pentru confesori au rezervat mult spațiu discutării restituirii, de-a dreptul obsedați de a o reconcilia cu sfera vieții private. Problema se pune și în cazul satisfacției strict sacramentale, care le putea da firește vecinilor bolnavi de curiozitate posibilitatea să înțeleagă natura păcatului în discuție. Aceste probleme sînt foarte clar ilustrate de numeroasele sfaturi oferite preoților în legătură cu modul în care trebuie să procedeze în cazul nevestelor care mărturisesc că au avut o relație adulteră de pe urma căreia s-a născut un copil despre care soțul crede că îi aparține. Una era absoluțiunea acordată femeii, și cu totul altceva calcularea consecințelor sociale. În perspectiva responsabilității sale pentru menținerea legăturii căsătoriei, ca să nu mai vorbim de cea referitoare la prevenirea războaielor dintre familii și a unui foarte

probabil șir de crime și noi adultere, preotul era sfătuit aproape întotdeauna să-i spună nevastei să nu-și ușureze conștiința spunându-i soțului ce făcuse. Confesorului i se cerea să fie, pe de o parte, sfetnic bun și diplomat, să aibă în vedere interesele comunității privită în ansamblul ei și să instaureze pacea lui Hristos, iar pe de alta, străjuitor al comunicării tainice a sufletului cu Dumnezeu. Lumea aceasta nu prea semăna cu cea a lui Graham Greene.

În perioada care a trecut de la Gerson la Luther s-a realizat un real progres în ce privește caracterul strict particular al spovedaniei. În cuprinsul manualelor sale pentru spovedanie Thomas Tentler a insistat asupra funcției interioare de disciplinare și alinare a sacramentului — vindecarea conștiințelor bolnave, în terminologia lui Luther — și asupra consecințelor ei mai puțin atrăgătoare, cum ar fi creșterea scrupulozității în rîndul penitenților și cercetarea pedantă a comportamentului conjugal. Ne putem întreba în ce măsură toate acestea au pătruns în practica populară a confesiunii, dar ni se pare probabil ca răspîndirea manualelor, mai ales după inventarea tiparului, să fi reîntărit tendința spre caracterul privat al tainei. Ea a fost stimulată de înmulțirea confesorilor personali în rîndul nobililor, iar în plan mai general de incapacitatea clerului parohial de a-și apăra monopolul confesiunii de concurența ieromonahilor. În această privință pot fi invocate două exemple practice din secolul al XV-lea. În primul rînd, este vorba de o nouă preocupare în legătură cu confesiunea copiilor: după cîte se pare, a existat o clară coborîre a vîrstei la care se credea că operează obligativitatea confesiunii de la aproximativ paisprezece spre șapte ani. Se pare că Gerson a fost în această privință un adevărat deschizător de drumuri și fără îndoială că nu pentru a se aplană niște conflicte sociale se considera că sînt capabili să primească sacramentul și copiii mici. În secolul al XV-lea, pe lîngă această propunere s-a conturat cu repeziciune ideea că spovedania reprezintă un mijloc de educație, în același timp răspîndindu-se și micile călăuze pentru confesiune, în care erau prezentate păcatele de moarte și Cele Zece Porunci, *Pater*, *Ave* și Crezul Apostolic, și care au fost precursorile catehismelor

din secolul al XVI-lea. Și tot cam din anul 1400 a început să se propună laicilor ideea confesiunii frecvente ca eveniment care avea loc în afara contextului cultic o dată pe lună sau la alte intervale regulate, principalul inițiator fiind și în această privință Gerson.

Importanța acestor noi elemente avea să fie confirmată ulterior. Pentru moment pocăința sacramentală și-a păstrat pentru penitentul obișnuit și pentru preotul obișnuit caracteristici care o mențineau în contextul penitențial al trecutului: plasarea ei în rîndul acțiunilor cultice celebrate în Postul Mare și în preajma morții credinciosului și asocierea ei cu executarea anumitor acte de satisfacție exterioară.

Cu siguranță că satisfacția nu mai era ceea ce fusese odinioară. Drasticul mecanism penitențial al Evului Mediu timpuriu fusese înlocuit cu un modest regim de rugăciuni și de fapte de milostenie. Preotul catolic englez din secolul al XVII-lea care-i impunea penitentului ca satisfacție să spună de trei ori *Tatăl nostru*, de trei ori *Ave Maria*, de trei ori *Crezul* și să dea „trei bănuți la trei săraci” proceda cam la fel ca și predecesorii săi.⁶ În secolul al XIII-lea avusese loc un conflict între cei care credeau că fără o pedeapsă direct proporțională cu păcatul iertarea nu era certă și cei care doreau să asigure universalitatea confesiunii menținînd la un nivel minim pedeapsa sacramentală. Mai existase apoi teama general răspîdită că preoții impun pedepse inadecvate. Dar prin secolul al XV-lea se acceptase în general ideea că pedeapsa impusă la confesiune are în mare măsură un caracter simbolic. Sub influența lui Toma d'Aquino s-a impus ideea că pedeapsa avea în egală măsură un efect „medicinal”, vizînd îmbunătățirea conduitei viitoare a păcătosului, și unul „vindicativ”, menit să restaureze un echilibru social obiectiv; principalul teolog ortodox* din vremea lui Luther, Gaetano, afirma că singura funcție care conta era cea medicinală. În același timp și din aceleași motive teologii au început să înțeleagă cu

* Calificativul „ortodox” nu are aici nuanță confesională, ci se referă la o anumită fază din istoria Bisericii Luterane. În sensul acesta se vorbește de o „ortodoxie luterană” (N. t.)

din ce în ce mai mare greutate ideea că penitența putea fi săvârșită ca satisfacție în mod adecvat de altcineva decât de păcătos însuși. Și totuși nu s-ar putea spune că în preajma Reformei satisfacția nu mai avea decât un caracter simbolic; sau că așa și-ar fi dorit credinciosul obișnuit. Pentru el, ca și pentru teolog, *culpa* sau vinovăția era una, iar *poena* sau pedeapsa altceva. După cum remarca Luther în cele Nouăzeci și cinci de Teze din 1517, bunii creștini continuau să creadă cu fermitate că trebuie să suporte pedepse dureroase dacă doresc să le fie iertate păcatele. De aici profunzimea atașamentului popular față de Postul Mare, un ritual colectiv prin care penitența publică nu fusese atît înlocuită cît consolidată; plasat între Carnaval și Paște, el era așa de strîns înrudit cu confesiunea, încît suplinea în bună măsură ceea ce era deficitar în dimensiunea de satisfacție a sacramentului.

Pentru orice adult sănătos și cu o ocupație normală Postul echivala realmente cu patruzeci de zile petrecute în pustie, întrerupte la mijloc de un interval a cărui popularitate indică aspectul mohorît al acestei perioade a cărei severitate trebuia atenuată în acest fel. Ascunse vederii în purpură funerară, figurile prietenoase ale lui Hristos, ale Mariei și ale sfinților erau acoperite, nefiind accesibile pentru a-l ajuta sau mîngîia; predicatorii îi impuneau neîncetat dezgustătoarea misiune de a se contempla pe sine însuși. În spatele stindardului purtat de o femeie bătrînă și scofîlcită, care ținea în mînă un platou pe care nu se afla decât un pește minuscule, înainta și el pentru a-și învinge propriul trup. Este adevărat că pe traseul dintre corvoada personală și exercițiul colectiv mecanismul penitențial își mai pierduse cîțiva colți. Creștinului nu-i mai era interzis portul armelor, iar mașinăria disputelor juridice nu se mai oprea din măcinat. Oamenilor căsătoriți nu le mai erau interzise raporturile sexuale pe toată perioada celor patruzeci de zile. Se mai păstrau însă vestigii considerabile a ceea ce fusese odinioară o riguroasă prohibiție. Astfel, relațiile sexuale erau interzise timp de cîteva zile înaintea împărtășaniei de la Paște; deși teologii nu o cereau, continua încurajarea abstenenței totale pe durata Postului ca act de evlavie, iar în unele dioceze pare să fi fost menținută inter-

dicția inițială; preoții parohi nu erau întotdeauna dispuși să facă ce recomandau teologii. Statisticile periodice asupra concepției, care încep să fie făcute pe la 1600, dau de înțeles că abținerea sexuală era foarte răspândită. Erau interzise cununiile și ceremoniile de înrudire asociate lor, iar majoritatea bordelurilor erau închise.

Postul în sine pare să fi fost de departe cea mai adânc înrădăcinată exigență a acestei perioade. El consta din interdicția de a se consuma carne începând din prima miercuri a sa pînă în Sîmbăta Mare, inclusiv duminicile, această dispoziție nesuferind nici o modificare pînă la Reformă. O altă opreliște se referea la așa-numitele „cărnuri albe” sau *Lacticinia*, termen care desemna orice aliment provenit de la animale sau păsări, cum ar fi laptele, untul, brînză și ouăle. Oul de Paște datează probabil de pe vremea acestei interdicții, care pare să fi fost respectată de toată lumea în jurul anului 1400. După această dată au început să se procure cu oarecare ușurință dispensele de la *lacticinia* numite și *Butterbrief*; pe la sfîrșitul acestui secol, ele erau comercializate în suficientă măsură pentru a acoperi cheltuielile legate de construirea unui turn al catedralei din Rouen, *Tour de Beurre*, spre marea iritare a lui Luther. S-ar putea ca răspîndirea acestui *Butterbrief* să dezvăluie o modificare a obiceiurilor culinare din nord și nu neapărat un declin al ascetismului laic. În Anglia, la nord de Trent, tabu-ul cărnurilor albe a persistat pînă la Reformă, în timp ce în sud situația era mai destinsă. Pentru majoritatea oamenilor Postul continua să aibă aceeași semnificație ca pentru catolicii din Montaillou în jurul anului 1300: un regim alimentar alcătuit din zarzavaturi și din pește, dacă și-l puteau permite; însă dată fiind dezvoltarea pescuitului industrial din nord în secolul al XV-lea e foarte probabil că le era accesibil. Aceste alimente destinate unei adevărate cure de slăbire trebuiau consumate o singură dată pe zi, în principiu nu înainte de a se înnopta, deși foamea populară și monahală a împins masa aceasta tot mai devreme spre prînz. În secolul al XV-lea această practică pare să se fi generalizat, seara urmînd o masă frugală. Chiar și cu aceste înlesniri era vorba

de un regim sever, care era respectat nu numai în Postul Mare, ci și vinerea și uneori sîmbăta, în primele trei zile ale fiecărui anotimp și în ajunul anumitor sărbători al căror număr diferea în funcție de importanța lor locală.

Era vorba de o practică cu caracter casnic, unul dintre puținele ritualuri casnice pe care le cunoștea catolicismul medieval. Ea era, firește, mai impresionantă în gospodăriile cu stare materială comparativ bună. Dar însemna foarte mult și pentru cei săraci: pentru portughezul obligat să mănînce carne datorită crizei de alimente de post; pentru femeia din Montaignou care, aducîndu-și napii de pe cîmp pentru a pregăti un dejun ascetic, se ceartă pe drum cu un eretic bine hrănit; pentru flamandul sărac căruia la sfîrșitul secolului al XV-lea i s-a permis să mănînce carne și pește pentru că zarzavaturile erau prea scumpe. Pentru fiecare gospodar catolic și familia sa Postul prezenta mare importanță: se aprecia că boala și vîrsta nu sînt motive suficient de întemeiate pentru a se face excepții. Munca fizică deosebit de grea era considerată un astfel de motiv, însă nu ne este limpede cît de mult conta în practică această dispensă. Singurele excepții adevărate le reprezentau cerșetorii și vagabonzii, care nu aveau mijloace de subzistență constante și domiciliu stabile. Compromisurile celor delăsători erau echilibrate de austeritatea celor care posteau mai mult decît necesar. Între secolele al XV-lea și al XVII-lea, în Anglia, Franța și Țările de Jos ei se abțineau de la băuturi alcoolice (deși interdicția aceasta încetase de mult să mai fie obligatorie), nu mînceau decît pîine și apă pe întreg parcursul Postului, posteau nu numai vinerea ci și miercurea, așteptau căderea nopții pentru a-și întrerupe postul. În Flandra se credea că postul voluntar cu pîine și apă douăsprezece vineri la rînd reprezenta un mijloc sigur de mîntuire. Privită pe termen lung (dacă ne raportăm la Luther), concentrarea din ce în ce mai intensă a minții și a simțirii asupra realității patimilor mîntuitoare ale lui Hristos reducea probabil presiunea exercitată asupra credinciosului de a-l împăca pe Dumnezeu printr-o supraabundență de acte penitențiale. Pe termen scurt însă, efectul era opus. „Penitența comună” tradi-

țională care era pelerinajul, deși nu mai era ce fusese pe vremea cruciadelor, continua să fie mai înfricoșătoare decît lasă să se întrevadă exemplul civilizat din Chaucer. Era singura pedeapsă fizică pe care o mai putea da preotul la confesiune, iar în regiunile cu o practică mai riguroasă, cum ar fi nordul Angliei pe la 1700, mai puteau fi văzuți catolici la fîntîni și izvoare făcătoare de minuni, îngenuncheați, și cufundați pînă la gît în apă rece ca gheața, spunîndu-și rugăciunile de pocăință, probabil pentru preacurvie. Pericolele pe care le implicau pelerinajele la distanțe mari, ca acelea la Sf. Iacob din Compostella sau la sanctuarul Sf. Fecioare din Rocamadour, din care răul de mare era abia cel mai neînsemnat, erau așa de mari încît victimele violenței și prietenii acestora credeau că reprezintă o satisfacție acceptabilă. Este greu de știut dacă numărul acestor pelerini penitenți era mai mare decît al celor care mergeau din proprie intenție pentru a-și îndeplini niște jurăminte, a-și răscumpăra păcatele, a vedea Locurile Sfinte, a-și vizita sfinții patroni, a revendica indulgențe sau pentru a schimba aerul. Indiferent care le-ar fi fost motivele, ei dobîndeau pe această cale acea condiție limită, acea imponderabilitate, care, la fel ca exorcismul baptismal sau Postul Mare, marca trecerea de la trecutul profan la sfințenia viitoare. Nu vād de ce am crede că o practică de acest fel, care a înflorit în secolele al XIX-lea și al XX-lea, ar fi fost pe cale să se stingă în al XV-lea. Ea nu era văzută cu ochi prea buni de autorități, seculare sau spirituale, care aveau motivele lor să-i țină pe oameni acasă. În secolul care îi desparte pe Gerson și Erasmus ea a avut de suferit datorită dezvoltării evlaviei familiale și conflictului din ce în ce mai mare cu comportamentul simbolic al celor învățați. În cadrul devoțiunii populare intrase în concurență cu tendința spre o identificare mai realistă și mai dramatică cu patimile lui Hristos, care, începînd cu mijlocul secolului al XV-lea, luase în Italia forma flagelărilor colective.

Apărută într-o atmosferă foarte asemănătoare cu cea a cruciadelor ca versiune și mai riguroasă a pelerinajului, mișcarea flagelanților îndeplinea într-o manieră colectivă principală funcție a pelerinajului penitențial: înfățișînd răbdarea de care a dat

dovadă Hristos în mîinile dușmanilor săi, ea încerca să realizeze controlul pasiunilor agresive și să instaureze pacea și reconcilierea între creștini. Unii dintre flagelanți considerau că practicarea disciplinei lor reprezintă un mijloc de a da satisfacție pentru păcate superior penitenței sacramentale, ceea ce a determinat papalitatea să-i condamne la sfîrșitul secolului al XIV-lea. Intențiile lor vizau însă nu atît erezia cît superortodoxia*, nedeosebindu-se decît cel mult prin publicitatea pe care o făceau hainele ascetice aspre, ca aceea purtată de Thomas Morus. Fără îndoială că nu au reușit să înlocuiască pelerinajul tradițional, iar pe la mijlocul secolului al XV-lea moda lor trecuse, cel puțin în Italia; după aceea instituțiile flagelanților, confreriile ortodoxe ale așa-numiților *disciplinati* și altele asemănătoare, au elaborat cu succes un tip de evlavie mai puțin eroic, în care disciplina simbolică se îmbina cu caritatea.

Flagelarea poate să înflorească și să dispară: ea pare să fi înflorit în Spania pe măsură ce intra în declin în Italia; însă convingerea că satisfacția este esențială pentru împăcarea lui Dumnezeu și a aproapelui nu a slăbit în nici un fel pînă în secolul al XVI-lea. Morarul Menocchio, care credea că singurul rost al confesiunii este de a afla ce satisfacție trebuie să dea pentru păcatele sale și că ea este necesară dacă poți afla pe alte căi ce te interesează, era purtătorul de cuvînt al unui nivel al intuiției religioase așa de profund, încît nu putea fi atins de demonstrația elegantă a lui Erasmus, potrivit căreia nu acesta era sensul mesajului evanghelic. Acesta este primul lucru care trebuie avut în vedere cînd se discută despre acel aspect al pocăinței care era cel mai izbitor în preajma Reformei: problema indulgențelor. Pentru că interogațiile referitoare la indulgențe erau interogații referitoare la satisfacție. Instituția aceasta își avea originile în regimul anterior al pedepsei publice, iar termenul se aplica în cazul anulării, diminuării sau preschimbării satisfacției penale impuse păcă-

*„Ortodoxia“ nu definește aici o confesiune sau o etapă din istoria unei Biserici, ci atașamentul riguros față de o formulă de viață religioasă tradițională. (N. t.)

tosului pe parcursul reacceptării sale în comunitatea Bisericii. Ea se raporta de asemenea la inițiativa Bisericii de a-și oferi rugăciunile sau *suffragia* lui Dumnezeu, pentru ca el să fie reconciliat în felul acesta. Ea reprezenta principiul carității în tribunalele penitențiale și a continuat să-l reprezinte și după ce sistemul pocăinței publice a decăzut.

Pînă în preajma anului 1400 indulgența trecuse printr-o serie de transformări. Ea începuse să fie asociată unor fapte, cea mai importantă dintre acestea fiind cruciada, însă incluzînd și o serie de lucrări cu caracter public, cum ar fi construirea de poduri și biserici; se stabilise că aceste fapte puteau fi săvîrșite printr-un mandatar sau convertite în bani; acordarea indulgenței ajunsese să fie de fapt un monopol al papalității; răspunzînd obiecției că nu pot fi iertate păcatele pentru care nu s-a dat satisfacție, unii teologi ca Toma d'Aquino au avansat noțiunea de tezaur al Bisericii. Ideea în sine reprezenta consecința logică a unei trăsături a sistemului penitențial medieval, amintită de Anselm în doctrina sa asupra răscumpărării. Pedepsa satisfactorie* pe care trebuia să o sufere cineva putea fi executată de altcineva, cu condiția ca relația dintre cele două persoane să fi fost suficient de strînsă pentru ca Dumnezeu și Biserica să considere că ce făcuse una dintre ele a fost făcut de cealaltă. Ideea meritului transferabil era susținută de teza că, pe de o parte, patimile lui Hristos erau suficiente pentru a da în întregime satisfacția pe care o reclamau păcatele creștinului și, pe de alta, că sfinții din cer și credincioșii meritorii de pe pămînt pot să-l ajute pe păcătos transferîndu-i meritele dobîndite de ei prin satisfacții care depășeau propriile necesități. În legătură cu cel de-al doilea aspect exista o dispută prilejuită de faptul că doctrina satisfacției substitutive părea să condiționeze eficiența transferului

* Spiritualitatea românească, de factură ortodoxă, nu a cunoscut doctrina satisfacției și instrumentarul ei terminologic. Prezentarea acestei doctrine impune însă și folosirea unei determinări adjectivale adecvate. O propunem pe cea de mai sus, invitîndu-l pe cititor să o disocieze în permanență de cea paralelă, „satisfăcător“, ale cărei sensuri tradiționale (mulțumitor, acceptabil) sînt prea consolidate pentru a permite un adaos în acest context. (N. t.)

de merite de existența unei relații de iubire sau de rudenie între cei implicați. Nimeni nu avea însă nimic de obiectat; o dată descoperită, doctrina referitoare la tezaurul Bisericii însemna că nu mai există nici o limită pentru puterea de a răscumpăra pedepsele satisfactorii.

Din acest motiv indulgența nu reprezenta un substitut al pocăinței sacramentale: ea presupunea că păcătosul se pocăise și își mărturisise păcatele, indulgența permițându-i doar să renunțe la actul impus al penitenței. În fazele ei inițiale ea îi stimulase în mod pozitiv pe credincioși să-și mărturisească păcatele; în secolul al XV-lea regula era ca aceasta să fie îndeplinită cu ocazia confesiunii anuale obișnuite din anul care preceda acordarea indulgențelor, ceea ce contribuia la risipirea larg răspânditei temeri de a muri fără a avea ocazia de a te mărturisi. Și, deși teologii erau nemulțumiți din această cauză, nu crea probleme nici textul indulgențelor de mai târziu, care prevedea pe lângă iertarea de *poena*, sau satisfacție, și iertarea de *culpa*, sau vinovăție: gândindu-se la indulgențe, oamenii se gîndeau la *poena*, opinia generală fiind că dacă ai grijă de *poena*, *culpa* are grijă de ea însăși. Dificultatea reală se datora declinului suferit de dimensiunea satisfactorie a sacramentului pocăinței, care în aparență anula rațiunea de a fi a indulgenței, deși, în fond, o înlocuia cu una și mai puternică. Potrivit acestei doctrine sacramentale omul nu urma să mai dea seama de păcatele săvîrșite în viața aceasta, ci în cea viitoare, ceea ce făcea să crească cererea de indulgențe legate de suferințele din purgatoriu. Începînd din 1300 papii par să nu mai fi avut nici o îndoială asupra faptului că puterea lor de custodi ai tezaurului Bisericii se extinde și asupra purgatorului. Din acest motiv simțeau că au datoria, pentru ei plăcută, de altfel, de a adăuga indulgența rugăciunilor și celorlalte practici prin care cei vii își făceau datoria față de sufletele morților. Formularea neoficială a unor astfel de indulgențe, practicate în mod special de franciscanii din Assisi, a fost reglementată în cele din urmă în momentul în care papa franciscan Sixtus al IV-lea a dat în 1476 o indulgență pentru reconstruirea bisericii din Saintes din vestul Franței, textul ei garantînd

anularea durerilor din purgatoriu pentru toate rudele și toți prietenii care sufereau acolo. Acest text a slujit drept model pentru numeroasele indulgențe similare care au fost acordate în următoarea jumătate de veac. Este greu să-i condamni pe predicatorii care, îndemnându-și ascultătorii să cumpere indulgențe, le spuneau că în clipa în care moneda cade în cutie sufletul pe care-l au în minte zboară în rai. Această imagine impresionantă nu a fost creată de Johann Tetzel în timpul fatidicului său turneu prin Germania din 1517, ci constituia un loc comun care fusese deja condamnat de Sorbona în 1482; indulgența pe care o vindea, destinată după câte se pare reconstruirii catedralei Sf. Petru din Roma, era formulată de fapt cu precauție, deși acest aspect a fost neglijat în momentul în care a început să fie vîndută de predicatori. Autorul ei, papa Leon al X-lea, alinia-se teoria la practică afirmînd că, în ceea ce privește ajutorul pe care-l pot primi prin indulgențe, cei vii nu se deosebesc în nici un fel de morți.

Exista o serie de motive pentru a privi critic modul în care evolua această problemă. Episcopii și clericii obiectau pentru că era foarte probabil ca datorită acestui tip de indulgențe să le dispară misele pentru morți, fiind privați astfel de o mare parte a veniturilor lor, teologii pentru că, pe de o parte, doreau să mențină un fel de legătură cu *suffragia* istorice, iar pe de alta, nu fuseseră niciodată prea convinși că sufletele din purgatoriu se aflau sub jurisdicția papei. În acest sens se întrebau retoric de ce papa, dacă poate să elibereze realmente sufletele din purgatoriu, nu le eliberează de tot de la bun început. Cele Nouăzeci și cinci de Teze ale lui Luther constituiau un compendiu al unor astfel de nemulțumiri și deși pare oarecum anacronic să se vadă în ele începutul Reformei, ele vizau un aspect mai important al dezordinii din cadrul catolicismului decît s-a crezut pînă cu puțină vreme în urmă. Putem avea toată simpatia pentru papii renascentiști căroră le era greu să reziste chemării simultane spre umanism și profit și în același timp să facă ce le stătea în putere pentru a ușura mîntuirea sufletelor. Mă îndoiesc însă că pot fi absolviți de acuzația lui Luther că se joacă

în mod iresponsabil cu sentimentul penitenței. Solidaritatea Bisericii nu era consolidată în momentul în care civilizatul Leon al X-lea, după părerea căruia satisfacția pentru păcate reprezenta un anacronism barbar, flutura absolvirea de pedepse, în care nu credea, prin fața unei populații convinse că pentru păcat trebuie să se plătească întotdeauna într-un fel sau altul.

IV. Miracolul social

1. *Confreria**

În *Vita Nuova*, scrisă la începutul secolului al XIV-lea, Dante și-a descris sentimentele pe care le-a avut în momentul în care tînăra Beatrice l-a salutat pe o stradă florentină. Acestea erau în parte emoțiile specifice iubirii romantice preraphaelite. Însă ceea ce caracteriza cu adevărat sentimentele preraphaelite era faptul că ele aveau în același timp o dimensiune socială. Salutul era un act social cu caracter formal implicînd anumite relații, iar rezultatul era un *coup de foudre* referitor nu doar la o anumită fată, ci la întregul univers social, o dragoste care ocupă în mod instantaneu întregul domeniu al socialului, înlăturînd cu ardoarea sa orice ostilitate resimțită față de vreo persoană din interiorul său. În orașul italian de pe vremea lui Dante acest sentiment merita să fie consemnat: era vorba de un miracol și așa îl prezintă Dante. După părerea mea această viziune asupra beatitudinii sociale transmite o serie de convingeri cu valoare axiomatică pentru catolicii ortodocși din vremea lui Dante pînă în cea a lui Luther, și în cele ce urmează voi îndrăzni să le expun. Starea de caritate, cu sensul de integrare socială, reprezenta principalul scop al vieții creștine și toți oamenii care pretindeau că sînt creștini trebuiau să întruchipeze cîndva, undeva această lume. Era împotriva firii să se creadă că această caritate ar putea fi realizată integral ca regulă a vieții zilnice, din moment ce prin însăși natura lucrurilor prietenia cu cineva

Preferăm această formă în locul „confrăției“ deoarece ni se pare mai apropiat de spiritul României moderne, însă atragem atenția că pe parcursul acestui capitol se va apela adeseori la sensul de „frățietate“, „frăție“, pe care îl presupune. (N. t.)

presupunea dușmănie cu altcineva: iată de ce comuniunea parțială, fragmentată sau ocazională era de preferat absenței ei totale, iar o jumătate de pâine euharistică era mai bună decât nici un fel de pâine. Atunci când se realiza comuniunea deplină, ea era privită ca un dar extraordinar, o intervenție în mersul firesc al naturii, după care urmau cine știe ce alte daruri. În fine, prezența carității în lume mai depindea în măsură considerabilă de menținerea vigilentă a unui anumit număr de forme exterioare, salutul fiind probabil nu numai cea mai simplă, ci și cea mai importantă dintre acestea. În perspectivă de ansamblu, salutul reprezenta începutul iar mîntuirea scopul.

Instituția care întruchipa în modul cel mai spontan această stare de spirit era confreria. S-a afirmat despre confrerii, cea mai caracteristică expresie a creștinătății medievale târzii, că ar fi reprezentat un substitut al rubedeniilor naturale pentru cei care nu le aveau. Dar ele erau cu certitudine mai mult decât atât. După cum spune John Hale, ele satisfăceau cel puțin „dorința de a avea o viață comunitară dincolo de necesitățile [economice] și de cercul rudelor”⁷; în sensul lor cel mai înalt ele întruchipau înrudirea creștină cu caracter sacru opusă consangvinității profane. Acest ultim aspect era realizat într-o formă mai pură decât prin intermediul instituției nașiei, căci era vorba despre o confrerie lipsită de copaternitate, de fapt fără nici un fel de paternitate, nici măcar cea a seniorului feudal; celor cărora calitatea de frați ai lui Hristos le oferea mai multe temeuri de nădejde creștină decât cea de fii ai Tatălui, ele le puneau la dispoziție un tip de solidaritate creștină în favoarea căruia puteau să opteze. Între secolele al XIII-lea și al XVI-lea ele au dat ocazia multor milioane de creștini occidentali să se conformeze (adică să „adopte forma” — *n. t.*) lui Hristos în mai mare măsură decât ceilalți oameni, bazîndu-se în același timp pe instincte cu caracter universal.

Fraternitatea instituțională nu a reprezentat o invenție a secolului sau a secolelor care au precedat Reforma, nici un răspuns dat Morții Negre sau dificultăților economice și politice ale timpului; s-ar putea ca ciuma să-i fi dat un nou avînt, așa

cum au avut darul să facă aproape toate evenimentele dramatice și tulburătoare ale istoriei creștinismului. Ea poate fi întâlnită în toate perioadele care au urmat convertirii Occidentului și pare să fi atins o răspîndire universală începînd cu sfîrșitul secolului al XIII-lea. Răspîndirea ei s-a datorat călugărilor, care erau ei înșiși frați instituționalizați. În formulă ideală nu par să fi existat bariere datorate unui anumit statut social sau unei anumite ocupații, deși unele sau altele dintre confrerii au impus fără îndoială astfel de restricții. Cu excepția celor foarte săraci, care nu-și puteau permite modesta taxă de intrare, și a anumitor condiții pe care trebuiau să le îndeplinească probabil nobilii, ele au înflorit la nivelul întregii populații, la țară și în orașe, în rîndul femeilor și al bărbaților. Cu toate că anumite semne din secolul al XV-lea indică tendința de a se crea o oligarhie în cadrul confreriei, principiul era, pentru a cita un exemplu breton, „că toți sîntem frați înaintea lui Dumnezeu și că nimeni nu se bucură de întîietate înaintea lui“. În unele cazuri includerea persoanelor cu statute sociale diferite constituia chiar obiectul formal al acestei instituții. Datorită faptului că mulți oameni făceau parte din mai multe confrerii, ni se pare de neconceput ca numărul total al membrilor să fi fost mai mic de o zecime din populația adultă, deși este extrem de probabil ca proporția respectivă să fi fost de fapt de două ori mai mare: comunitatea locală era recrutată adeseori în majoritatea ei, uneori chiar în totalitate. Cu excepția anumitor ținuturi îndepărtate, cu legături de rudenie extrem de puternic instituționalizate, cum ar fi Irlanda galeză, răspîndirea confreriilor nu pare să fi cunoscut nici o graniță.

La fel ca breslele, care nu erau altceva decît specii particulare ale genului, confreriile au fost mari inventatoare de ritualuri. Ritualul intrării într-o confrerie de bărbați sau femei prevedea un jurămînt, sau și mai bine un sărut: într-o breaslă londoneză „fiecare frate și fiecare soră, ca semn al iubirii, carității și păcii, trebuie să-i sărute, cînd sînt primiți, pe ceilalți prezenți acolo“. Toată lumea accepta obligativitatea carității, a „comportamentului frățesc“ conform poruncilor lui Hristos.

Ritualurile de participare constau din salut, întâlnire și masă. După cum relatează Dante, în decursul vieții zilnice salutul nu era o treabă ușoară: ca obligație apare în cele mai timpurii bresle anglo-saxone, ajungând să fie apoi universal răspândit, atât la membrii confreriei cât și la penitenții care sperau să-și primească absoluțiunea în urma unei confesiuni. Confrășii se întâlneau în mod normal de patru ori pe an, o dată în cadrul unei întruniri anuale principale. Scopul acestor întruniri nu era doar de a-și alege diferiți conducători, de a accepta noi membri sau de a-și afișa un anumit statut, ci de a comunica; erau prevăzute amenzi pentru absențe și reguli stricte împotriva comportamentului gălăgios, deșănțat, agresiv și a cuvintelor corespunzătoare. După întrunirea anuală avea loc în mod obișnuit sărbătoarea confreriei, care reprezenta și actul central al acesteia. În vremurile de început termenii *convivium* (masă festivă) și breaslă fuseseră de fapt interșanjabili în nordul Europei, iar *charité*, folosit pentru confreriile din Normandia, continua să aibă sensul de *prandium caritatis* sau sărbătoare a iubirii. Sub această formă a continuat să ocupe o mulțime de spațiu în statutele confreriilor, și chiar și mai mult în comentariile criticilor și legislația autorităților ecleziastice, care au văzut în ea de la bun început un prilej de dezmaț și dezordine; mai ales începând din secolul al XVI-lea criticii și autoritățile au condamnat-o, spunând că reprezintă o risipă de bani care ar fi fost mai bine folosiți în scopuri caritabile. Alternativele acestei mese sau adaosuri ale ei erau băutul și dansul obligatoriu.

Caracteristica relațiilor de tip creștin era pacea, pacea ca echivalent al prieteniei, pacea în feudă, nu pacea opusă războiului sau ca efect al unei victorii. De-a lungul întregului Ev Mediu frăția a fost asociată menținerii păcii, uneori pur și simplu sub forma unei forțe polițienești, cum a fost cazul Sfintei Frății din Castilia secolului al XV-lea, însă în general sub forma mai personală a creării unor legături de înrudire creștină între cei care altminteri ar fi fost adversari sau s-ar fi dușmănit. Tema era universală, însă neobișnuit de accentuată în confreriile din nordul Italiei. Confreriile au fost create de încercarea de a depăși con-

flictele dintre Guelfi, adepți ai papei, și Ghibellini, adepți ai împăratului, și în general dintre facțiunile familiale. Ideea aceasta a instaurării păcii, și nu isteria colectivă inspirată de ciumă și alte năpaste a stat la temelia popularității confreriilor de flagelanți care au apărut într-un moment de puternică emoție colectivă. Când s-a inițiat, în 1399, o campanie asemănătoare celei pentru Dezarmare Nucleară intitulată *Bianchi* sau *Albii*, orașele și satele au intrat în competiție unele cu altele în ce privește ritualurile destinate instaurării păcii, „și fiecare se considera fericit dacă putea da primul sărut al păcii celui care îl ofensase.”⁸ Astfel de momente de reconciliere generală reprezentau principalul obiectiv al predicilor populare în Italia și în alte părți; adoptarea disciplinei flagelante de către confreriile penitențiale nu constituia un abandon față de deliciale masochismului, ci recunoașterea plină de disperare a înțîietății de care se bucura ura față de celelalte sentimente naturale. În mod obișnuit istoricii nu au crezut că efectele acestor ocazii emoționale au fost de durată, și s-ar putea să fi avut dreptate: cu greu s-ar putea susține că înființarea unor confrerii vizînd instaurarea păcii de către un episcop din Corsica secolului al XVI-lea ar fi eradicat vrajbele de pe insulă. Și totuși, probabil că invocarea miracolului social constituia o metodă de pacificare la fel de eficientă ca altele care au mai fost încercate, dar cu siguranță mai atrăgătoare decît acestea. În situații mai puțin dramatice exigențele păcii reclamau din partea membrilor confreriilor să nu se judece unii cu alții și să-și rezolve disputele prin arbitraj. Procedurile complicate erau adeseori abandonate; potrivit prevederilor anumitor statute, dacă una din părți ar fi făcut apel la lege, stărostele sau arbitrii ar fi trebuit să o reprezinte pe cealaltă în timpul procesului. Este vorba de o evidentă încercare de respectare a principiului augustinian potrivit căruia procesele în tribunale constituiau o formă de inamiciție pe care creștinii ar trebui să o evite. Cu siguranță că ea a influențat în mare măsură constituirea acelei practici general acceptate în Europa modernă, care cere ca diferitele conflicte dintre vecini să nu fie rezolvate în tribunale, ci prin arbitraj.

Toate acestea erau expresii ale carității, așa cum era înțeleasă ea pe atunci, iar în ce privește accepțiunea ei mai convențională, proprie epocii noastre, ea a jucat un rol important și din ce în ce mai mare în activitatea confreriilor, deși înainte de secolul al XVI-lea se practica în mod normal exclusiv între membri. Frații care sărăceau sau își pierdeau puterea erau ajutați cu bani proveniți din fonduri uneori foarte mari, cum erau cele acumulate de *Scuole Grandi*, confreriile cele mai importante ale Veneției. Unele bresle acordau membrilor lor împrumuturi fără dobândă. Acordarea gratuită de mâncare, cazare și a altor bunuri era probabil mai răspândită la țară. Pornindu-se probabil de la condamnarea cămătăriei de către Biblie, practicarea cămătăriei era privită ca un impediment pentru intrarea într-o confrerie și motiv pentru excluderea din ea. Este posibil ca față de cei din afara confreriei interdicția respectivă să fi fost atenuată după ce papa a declarat la începutul secolului al XVI-lea că este permisă deschiderea unor case de amanet, cunoscute ca *monti de pieta*, aprobându-se și împrumuturile cu dobândă de cinci la sută acordate de acestea celor săraci. După câte știu, nu s-a permis niciodată acordarea unor împrumuturi cu dobândă între membri. Pe scurt, confreriile par să fi încercat să pună în practică ideea unor împrumuturi fără dobânzi între creștini, recomandată și de Luther pînă în momentul în care practica l-a învățat să fie mai precaut. Și din moment ce se presupune adeseori că aceste practici se limitau la locuitorii orașelor, merită subliniat faptul că statutele confreriilor rurale aveau prevederi similare în ce privește bunăstarea și împrumuturile, ele contribuind în mare măsură în unele regiuni, cum ar fi sudul Franței, la edificarea comunității rurale. Această afirmație este valabilă mai ales în cazul satelor mici și al regiunilor inaccesibile.

Caritatea înseamnă de asemenea preocuparea pentru bunăstarea morților și desfășurarea corectă a întregului ritual al morții, funcție a cărei importanță a crescut o dată cu trecerea timpului. Conflictele dintre confrerii și familie erau destul de frecvente, mai ales din cauza unor testamente și moșteniri, motiv pentru care nu se poate susține că aceste confrerii interveneau doar

atunci când nu exista un sprijin din partea familiei. Se poate spune că în această privință aria lor de activitate pare să fi inclus, pe de o parte, aristocrația, după anul 1400 membrii acesteia îngrijindu-se de ei înșiși și de prietenii lor prin intermediul capelelor destinate pomenirilor, iar pe de alta, pe cei săraci care erau arondați la parohie sau la confrerii specializate în servicii de tipul înmormântării. În nord confreriile angajau capelani pentru a celebra slujbe pentru sufletele membrilor ei decedați; în Italia erau în mod normal mai active, rugându-se în comun pentru a-și îndeplini astfel obligațiile față de morți. În secolul al XV-lea unele dintre breslele englezești mai inventive primeau în rândurile lor și persoane decedate, procedură în aparență cu totul lipsită de logică, dar care-și propunea probabil ca avantajele confreriei să fie folosite în beneficiul familiilor membrilor ei, atîta timp cît acestea plăteau taxa de intrare în numele celor decedați. La fel ca în cazul capelelor pentru pomeniri, și aici se supralicita oarecum sensul ideii evanghelice că pentru a putea fi mîntuiți oamenii trebuie să se roage unii pentru alții.

În ciuda unor semne de decădere, cum ar fi apartenența simultană la mai multe instituții de acest fel, se poate spune că în zorii Reformei confreria și-a luat în general în serios obligația de a institui relații de frățietate creștină între membrii ei. Problema relațiilor ei cu lumea exterioară era ceva mai complicată, din moment ce, pentru a împrumuta o formulare a lui Benjamin Nelson, frăția presupunea diferența, acea distincție dintre codurile interioare și exterioare de comportament despre care vorbea Max Weber. Frații jurau să păstreze secretul, să furnizeze informații în momentul în care confreria era amenințată de vreun pericol, să fie solidari cu un alt frate sau cu întreaga confrerie dacă era calomniată de cineva din exterior, să se sprijine unul pe altul în fața legii. Cu excepția cazurilor când erau agravate de erezii sau, ca în cazul Dalmatiei, de conflictele etnice dintre latini și slavi, conflictele dintre confrerii erau pur simbolice și se asemănau cu acelea dintre diferitele bresle, care aveau ca obiect întîietatea uneia sau alteia în anumite ocazii și

care umplu cronicile orașelor la sfârșitul Evului Mediu. Dar cu mult înainte ca creditul lor să fie subminat de etica umanistă și teologia reformatorică, ele fuseseră puțin agreate de autorități, care cel mai adesea le considerau o pacoste, străduindu-se din când în când să le desființeze. Magistrații din Florența se plîngeau, probabil pe bună dreptate, că ele provoacă tulburări și discordii în oraș, deși ei înșiși erau în parte vinovați de apariția acestei situații, deoarece nu știuseră să le folosească în folosul lor, așa cum aveau să o facă venețienii.

Probabil pentru a răspunde unor astfel de critici, în secolul al XV-lea confreriile au făcut eforturi pentru a-și extinde activitatea caritativă și asupra publicului larg. În nord breslele Corpus Christi se îngrijeau de celebrarea sărbătorilor, inclusiv de piesele religioase; așa-numitele *misericordie* din Italia se îngrijeau de săraci și întemeiau spitale; confreriile îi înmormîntau pe morți și este probabil să fi propovăduit și învățătura creștină. Toate acestea aveau să ducă la „noua filantropie” a secolului al XVI-lea. Dar în general, caritatea practică de ele a continuat să reprezinte o relație specifică între propriii lor membri, motiv pentru care situația lor a continuat să fie nesigură într-o Biserică cu structură ierarhică și caracter universal. Spre deosebire de relațiile dintre clerul parohial și monahi, cu care se asemănau și se înrudeau datorită propagandei pe care o făceau monahii în favoarea confreriilor, relațiile existente la sfârșitul Evului Mediu între acestea și parohi nu par să-i fi atras pe istorici. Și totuși, s-ar putea spune că ele sînt hotărîtoare pentru înțelegerea autentică a acestei instituții. Nu ar trebui să vedem în parohii un dat preexistent, în care confreriile erau nevoite să se integreze într-un fel sau altul. Constituirea parohiilor și expansiunea confreriilor au fost procese în general contemporane și, în ciuda faptului că rețeaua parohiilor fusese în mare terminată pînă în 1400, ea mai prezenta încă o sumedenie de lacune pe vremea Reformei. Era slabă în munți și în regiuni cu puține așezări rurale, ca Irlanda. Pe de altă parte, ea s-a răspîndit mult mai rapid pe terenul virgin din nord decît în Europa mediteraneană, unde au persistat forme mai vechi

de structuri ecleziale. Iată de ce instituțiile bazate pe fraternitate nu aveau adeseori nici un concurent, ele constituind forma primară de comunitate liturgică locală, pînă în momentul în care capelele lor aveau să fie transformate în biserici parohiale. Cazurile extreme ale acestui proces apar în Dalmația, unde confreriile precedă structurile parohiale cu două sau trei sute de ani. Situații similare par să fi fost frecvente și în nordul rural, în mod special în nordul subalpin al Italiei, dar și în Provence și Massif Central, unde sărbătoarea de Rusalii a *confrerilor Sfîntului Duh* prilejuia o dată pe an manifestarea unei sociabilități universale. Este greu de presupus că în astfel de situații confreria și parohia se găseau în concurență una cu alta; la fel și în orașele italiene, unde parohia nu era încă decît o floare plăpîndă. În nordul Europei situația era mai tensionată: după 1450, încercînd să reformeze Germania, Nicolaus Cusanus a interzis întemeierea unor confrerii noi, afirmînd că acestea diminuează cîntea și drepturile bisericilor parohiale. Aici, ca și în Anglia, existau în majoritatea regiunilor structuri parohiale ale locului. Acolo unde o singură confrerie mare se dezvoltă în cadrul unei parohii, ea promova de obicei la nivelul cultului public acel tip de intervenție laică ce avea să devină mai vizibil în Anglia după Reformă: confreriile încurajau participarea la slujbe, făceau să crească contribuțiile bănești și numărul slujbelor suplimentare, reconstruiau bisericile care se ruinaseră în urma războiului sau molimelor. Acolo unde în cadrul unei singure parohii sau al mai multora proliferau confrerii mici, în biserica parohială se înmulțeau capelele confreriale și disputele dintre oficialii breslei și cei ai parohiei — împunsături care confereau profunzime reprezentărilor unității rituale, așa de marcante la sfîrșitul Evului Mediu. Confruntat cu cele douăzeci și una de confrerii din Wittenberg, Luther a obiectat că ele reprezintă o încercare iluzorie de a atinge acea stare de iubire creștină a cărei sursă legitimă este Euharistia. Această apreciere ni se pare lipsită de generozitate, din moment ce el însuși beneficia în diferite feluri de realizările lor.

2. Comunitatea

Pe la mijlocul secolului al XVI-lea o minuscule comunitate care trăia în valea unui afluent îndepărtat al Valtellinei, din sudul Alpilor, a hotărât să-și întrețină un preot permanent. Au găsit unul, au stabilit de comun acord salariul său și i-au fixat în scris condițiile de viață pe care trebuia să le respecte și obligațiile care îi reveneau. Una dintre condiții era că nu avea voie să-și ia o amantă, iar dacă nu avea încotro trebuie să o caute altundeva, apoi nu avea voie să-și risipească salariul la jocurile de noroc și, în sfârșit, i se cerea să ducă o viață decentă și sobră. Îndatoririle lui constau din celebrarea slujbei în conformitate cu dorințele credincioșilor și reconcilierea celor care se dușmăneau.⁹ Din moment ce comunitatea respectivă nu forma o parohie, poziția preotului era neobișnuită: el nu beneficia de zeciuială și, după câte se pare, nu i se cerea să administreze alte sacramente sau să-i viziteze pe bolnavi și muribunzi. Poate că unii doreau ca el să și predice sau să predea catehismul. În rest, îndatoririle sale și modul de viață care se considera că le corespunde erau cele pe care le pretindea populația din partea oricărui preot de țară de pe timpul lui Chaucer până în momentul respectiv. Preotul cucernic al lui Chaucer și „fratele” său, plugarul milostiv, erau întruchipări ale acestui ideal. Dar atitudinea spontană a populației din Forcola sopra Morbegna ne face să credem că aceste personaje nu erau ireale, într-o epocă despre care s-a presupus că ar fi fost dominată de ostilitatea populației față de cler și în care conflictele dintre preoți și parohii erau fără îndoială frecvente. Pe vremea aceea însă erau la fel de frecvente conflictele dintre oameni în general, și se poate presupune că preoții, al căror nivel era mai mult sau mai puțin egal cu cel al turmei lor, se lăsau antrenati în ele mai mult decât clerul de mai târziu, absolvent al unor facultăți sau seminarii. Ostilitatea dintre preoți și membrii turmelor lor era determinată atât de fapte ale vieții reale cât și de clișee livrești și ei i se datorează cea mai mare parte a informațiilor despre cler, anterioare Reformei, rezultate de pe urma plîngerilor făcute de

credincioși cu ocazia vizitelor pastorale ale episcopilor. Este greu de stabilit în ce măsură incidența sentimentelor de ostilitate dintre cler și enoriași era mai mare decât cea existentă la nivelul întregii populații, însă acest tip de relație conținea un șir de elemente — financiare, sexuale, rituale, legale, sociale și psihologice — care, de asemenea, deveneau extrem de explozive.

Pe lângă neglijarea obligațiilor sale cultice, preotului i se mai reproșa că nu-i vizitează pe bolnavi și muribunzi, că înclină spre avariție, spre desfrâu și că îi lipsește spiritul carității. În mod normal preotul era acuzat că ar fi avar datorită zecuielii sau, acolo unde aceasta nu-i revenea, datorită altor venituri cum ar fi taxele de înmormântare. Aceasta pare să fi fost cauza celor mai multe nemulțumiri, deși mi se pare că ar fi exagerat să se ia ca etalon cazul memorabil al localității Hayes din Middlesex, citat de G.R. Elton, pentru a clarifica problema zecuielii și a tulburărilor pe care le putea provoca. Acolo credincioșii mîzgăliseră cărțile de cult, sechestraseră veșmintele și împiedicaseră oficierea slujbei (în afara Zilei Tuturor Suflatelor). Mai merită să reamintim apoi că mulți bani erau dați preoților parohi de bună voie, de obicei în schimbul unor slujbe particulare, și poate că nu ar trebui remarcat în primul rînd faptul că unele parohii formulau astfel de obiecții, ci că majoritatea lor nu aveau nici un fel de plîngeri. Problema zecuielii și a altor subiecte asemănătoare era că datorită lor parohul și întreaga parohie, sau o parte a ei, ajungeau adeseori să se judece unii cu alții, iar dacă aceste judecăți erau înțelese ca declarații de ostilitate, puteau duce în cazuri extreme la un blocaj total al parohiei ca întruchipare a societății creștine. Erau de așteptat și situații opuse, în care preotul îi acuza pe ceilalți că nu dau dovadă de caritate și se comportă violent.

După cum remarcă Gerson, era foarte probabil ca astfel de conflicte să ducă la acuzații referitoare la castitatea preotului. Din acest motiv istoricii au avut în ultimul timp tendința, probabil îndreptățită, să aprecieze că mare parte din acuzațiile formulate la adresa clerului parohial prereformatoric, potrivit cărora acesta ar fi încălcat obligația castității, nu ar fi altceva

decît nişte clevetiri răutăcioase. Privind problema în ansamblul ei s-ar putea spune că ceea ce s-a întîmplat după instituirea celibatului preoţesc de către reforma gregoriană din secolul al XI-lea nu a fost atît abandonarea progresivă, reglementată apoi de Reformă, a unei restricţii nefireşti, cît abandonarea lentă a clerului cu o disciplină severă. Eforturile de cuantificare făcute în cazul diocazelor din Anglia şi din restul Europei arată că în jurul anului 1500 clericii respectau practic castitatea în proporţie de 80 sau 90 la sută. Existau, fireşte, apreciable diferenţe regionale, un rol decisiv jucînd în această privinţă atitudinea enoriaşilor. După cîte se pare au existat teritorii întinse, mai ales în nord-vest, în care, în ciuda unor repetate dezminţiri oficiale, opinia publică era convinsă că orice abandonare a castităţii reprezintă o pîngărire, o încălcare a unui contract şi o ameninţare la adresa eficienţei cultice a preotului. Lipsa abstenenţei constituia aici o realitate ruşinoasă, iar căsătoria preotului, atunci cînd se producea, era considerată ridicolă şi provoca dezgust. Aceasta pare să fi fost situaţia în nordul Angliei şi probabil în cea mai mare parte a Franţei. În alte părţi, exact din aceleaşi motive care îndemnaseră oraşele din sudul Franţei să întreţină bordeluri publice, oamenii tindeau să facă o distincţie între concubinajul monogamic (chiar şi atunci cînd de pe urma lui rezultau copii care să slujească la altar) şi legăturile sexuale ocazionale, întreţinute mai ales cu vădulele şi fetele din parohie. Iar dacă cele din urmă trebuiau evitate, ca fiind un rău mare, care ducea invariabil la distrugerea păcii şi a spiritului de caritate din parohie, se recomanda tolerarea şi chiar organizarea celui dintîi. Din sudul Germaniei şi din Spania ne parvin informaţii că o dată cu intrarea preotului într-o comunitate se încheiau în acest sens anumite înţelegeri, care par să fi fost destul de răspîndite în ţinuturile alpine. Autorităţi precum Gerson erau gata să înţeleagă acest aspect, chiar dacă aveau multe rezerve faţă de el. Poate că cel mai aproape de normă se situează cazul unui preot din dioceza Lincoln, acuzat de epitropi că a încercat să violeze nevasta unui enoriaş, ameninţînd-o, cînd i-a rezistat, că o va da în judecată pentru adulter, şi la care două fete din parohie

veniseră cu un copil în fașă ca să-l boteze. Judecătorul l-a povățuit pe preot să se țină departe de femei, iar pe enoriași să trăiască împreună în spiritul carității.¹⁰

Din moment ce parohiile ezitau doar arareori să avanseze acuzații împotriva preoților lor, ni se pare rezonabilă presupunerea că în majoritatea cazurilor când păstrau tăcerea preotul își făcea datoria conștiincios, cu sensibilitate și bun-simț. Și aceasta era o adevărată performanță, dacă ne gândim că în calitatea sa de centru al comunității creștine îi reveneau anumite sarcini prin ele însele contradictorii. Cel puțin în nord, pentru că în alte părți notarii puteau îndeplini mai mult sau mai puțin aceleași funcții, el trebuia să celebreze botezurile, căsătoriile și înmormântările din diferitele familii; să întărească diferitele lor relații de rubedenie și să le certifice moștenirile, testamentele și înmormântările; să țină slujbe pentru cei vii și cei morți; să-i apere pe oameni, copiii, animalele și bunurile lor de influențe răuvoitoare sau diavolești. În același timp, pentru binele întregii parohii, el trebuia să le critice faptele rele și să le aplaneze certurile; în timpul confesiunii sau cu alte ocazii mai puțin formale de-a lungul anului avea datoria să-i reconcilieze pe unii cu alții prin arbitraj, satisfacție sau ritualuri comunitare celebrate în biserică, la berărie sau în alte părți. Toate acestea nu se aminteau cu ocazia vizitelor pastorale (vizitele episcopului în parohii — *n. t.*), de vreme ce informațiile favorabile preotului nu se menționau în mod special; însă ele constituiau datorii impuse lui de sus și de jos și care au fost cu siguranță la fel de mult practicate înainte și după Reformă. În sfârșit, confruntat cu noile tendințe individualiste ale societății, el trebuia să asigure bisericii și curții înconjurătoare caracterul de sacralitate publică, unde se putea reuni întreaga parohie pentru a combina existența ei socială cu preaslăvirea lui Dumnezeu.

Această din urmă funcție era asigurată în mod special de slujba parohială, oficiată la altarul principal al bisericii* duminica

* Spre deosebire de bisericile ortodoxe, în cele catolice pot exista pe lângă altarul principal și altare secundare, adeseori în capele special amenajate în naosul bisericii. (*N. t.*)

sau în zile de sărbătoare, dar adeseori și o dată sau de mai multe ori în timpul săptămânii, pe baza unor așezăminte speciale. Din punct de vedere legal și practic ea reprezenta un eveniment cu caracter public, deosebit de slujbele particulare care proliferau în capelele laterale, în timpul săptămânii, și în afara bisericilor parohiale. În ciuda rezervelor unor liturgiști și reformatori, nu exista nici o contradicție între faptul că, pe de o parte, preotul ținea slujba singur, într-o limbă cultică, în mare măsură în tăcere și fără a fi văzut, și că, pe de alta, el întruchipa și conferea o identitate cu caracter colectiv. În acest sens slujba întruchipa acea identificare a sacrului cu colectivitatea despre care a vorbit Durkheim. După cum afirma B.L. Manning, ea avea un caracter diferit acolo unde exprima „interesul omului“ de a se referi atât la aspectele particulare cât și la cele generale ale socialului, realizând astfel spectaculoasa performanță de a extrage supranaturalul din mundan.

Nu trebuie să presupunem că enoriașii nu știau ce face preotul în altar; desele critici la adresa modului său de a celebra dovedesc contrariul. Credinciosul obișnuit, care nu putea ține probabil pasul în această privință, știa totuși ceea ce trebuia să știe. El știa că preotul aduce jertfă și dă satisfacție pentru vii și morți; știa că prin lucrarea sa Dumnezeu va fi realmente prezent în ostie în momentul în care o va consuma. Dacă nu era eretic sau necredincios el știa că acest eveniment extraordinar reprezintă cel mai bun lucru care s-ar putea întâmpla vreodată în univers, eliberarea de puterile răului și reconcilierea omului cu Dumnezeu, din acestea rezultând tot felul de alte bunătăți în lumea aceasta și în cea care va să vină. Dacă putea spune Tatăl Nostru și fusese la confesiune și comuniune, știa că aceste efecte erau legate de anumite obligații neplăcute, cum ar fi pocăința pentru păcate și iubirea aproapelui. Pe de altă parte nu trebuie să se presupună că participarea la slujbă avea un caracter pur formal, deși este de presupus că anumitor părți ale slujbei le acorda mai multă atenție decât altora.

Prima ei parte se încheia cu ofertoriul, când pîinea și vinul erau așezate pe altar. Trebuie să ne imaginăm pe parcursul ei

o mulțime de zgomote: unii credincioși veneau mai târziu, alții se plimbau prin biserică, târîindu-și picioarele, se vorbea și se auzeau inevitabile discuții. Existau anumite comunități evlavioase în care preotului i se dădeau răspunsurile la începutul acestei părți a misei, la mărturisirea păcatelor, *Confiteor*, sau la rugăciunea de oferire a darurilor, *Suscipiat*, cu care ea se și încheia. În mod obișnuit, atenția comunității era trează atunci când se aducea o jertfă deosebită, cum era cazul în zilele de sărbătoare sau când se împărtășeau. Credincioșii deveneau și mai atenți în momentul în care preotul se întorcea de la altar pentru a face diferite anunțuri, cum ar fi, de pildă, anunțarea căsătoriilor (însoțită uneori de râsetele întregii congregații), sau pentru a enumera anumite cereri particulare care aveau să fie rostite pe parcursul slujbei, unele dintre ele fiindu-i transmise de credincioși. În acest punct de maximă atenție intervenea un moment numit în engleză *bedes* și în franceză *prône*: rugăciuni cu caracter local pentru autoritățile spirituale și temporale, pentru roadele pământului, pentru destinul și viața zilnică a oamenilor, prietenilor, aliaților, rudelor, dușmanilor, rugăciuni pentru vii și morți. Cu siguranță că morții au început să atragă cu timpul spre ei o parte din ce în ce mai mare a acestor rugăciuni, fără ca astfel să scadă însă intensitatea cu care viii își prezentau întregul lor cor de dorințe contradictorii. Rugăciunea pentru ei înșiși și pentru tot ceea ce le aparținea, pe care erau invitați să o facă, era sinonimă cu rugăciunea pentru siguranță și bunăstare în viața aceasta și pentru mîntuire în cea viitoare, cu rugăciunea împotriva tuturor forțelor omenești sau supraomenești care amenințau toate acestea; se știa că dacă reușești să introduci printre morții pomeniți de preot și numele unui om viu, puterea slujbei putea să-l omoare. Și dacă este foarte probabil că oamenii alungau în mod obișnuit astfel de gânduri, excepție făcînd situațiile de criză, cum ar fi vendeta catolicilor francezi împotriva lui Henric al III-lea, rămîne extrem de credibil spectacolul descris de Langland, în care Invidia își blestemă vecinii în timpul rugăciunii cererilor, similar cu criza de furie a Văduvei din Bath din momentul în care cineva o tîrăște în timpul ofertoriului pe treptele altarului.

Pe scurt, pînă în acest punct al slujbei parohia apărea în forma ei obișnuită: participînd, desigur, la cultul divin, din moment ce îi unea pe vii și morți cu actul jertfei, cum o cerea regulamentul liturgic; însă cu excepția celor neobișnuit de evlavioși, care se rugau eventual prin colțurile bisericii, cu greu s-ar putea spune că cineva avea experiența sacrului. În această privință putea să intervină o schimbare o dată cu predica, introdusă de obicei aici, atunci cînd se rostea. Dar în mod normal această experiență se producea în momentul în care bătea clopotul iar imnul *Sanctus* îi cufunda pe preot și pe credincioși în liniștea canonului, pentru care nemții foloseau termenul *Stillmesse*. Oamenii ingenuncheau. Biserica nu dorea ca ei să știe exact ce spune preotul în acest răstimp, de teamă că în caz contrar ar fi folosit aceste cuvinte pline de putere pentru a face vrăji sau alte răutăți. Însă pe măsură ce el își mișca brațele ei știau că se pregătea să-l aducă în mijlocul lor pe Dumnezeu, după cum se putea constata în momentul în care clopotul bătea din nou și mai ales cînd, ridicîndu-și capetele pînă atunci plecate, îl și vedeau, rotund și alb, între degetele preotului*.

Pentru sufletul evlavios, precum și pentru cel obișnuit, ridicarea ostiei, practică în acest moment la sfîrșitul Evului Mediu, avea semnificația unei experiențe transcendente. După acest moment cei submediocri din comunitate, inclusiv bărbații mai însetați, se retrăgeau la cîrciumă; cei evlavioși se împărtășeau cu Mîntuitorul lor, iar majoritatea aștepta cea de a doua ridicare. Chiar dacă în prezența ostiei nu-și uitau în totalitate existențele private, dorințele și angoasele care îi frămîntau (existau în acest sens diferite îndemnuri), credincioșii se apropiau probabil mai mult de acea stare a comuniunii în care pornirile aversive căpătau un caracter impersonal, retrăgîndu-se dincolo de granițele comunității, pentru a se tîrî într-un exterior întunecat, aruncat în străfunduri și mai înfricoșătoare de strălucirea cerurilor vizibilă în mijlocul lor. Acesta era cel

* Ostia, respectiv pîinea care urmează să fie sfințită, se prezintă sub forma unui disc alb, pe care, sfințindu-l, preotul îl ridică la înălțimea capului, arătîndu-l oamenilor. (N. t.)

puțin mesajul unuia dintre cele mai populare și mai des folosite creații ale evangheliei liturgice, imnul *O Salutaris Hostia*, cântat pentru prima dată de congregațiile germane din secolul al XV-lea în cinstea ostiei înălțate: *O salutaris hostia, / Quae coeli pandis ostium, / Bella premunt hostilia, / Da robur, fer auxilium.* (O, ostie mîntuitoare, / Care deschizi porțile cerurilor, / Dușmanii ne doboară, / Întărește-ne, ajută-ne.)

Fără a fi probabil capabili să explice — ceea ce nu înseamnă în mod necesar fără a cunoaște — diferența dintre jertfă și sacrament, credincioșii simțeau, pe măsură ce preotul continua să officieze, că intră într-un stadiu nou al slujbei. Stăteau din nou în picioare, se producea ceva mai multă mișcare, iar ceea ce făcea preotul înceta să mai fie așa de misterios. Ascultau *Pater Noster*, solicitînd și ei, în gînd sau cu voce tare, pîinea cea de toate zilele, mîntuirea de cel rău și iertarea condiționată a păcatelor. Ei cunoșteau această condiție, însă întăriți și purificați de prezența ostiei, readusă în planul conștiinței de *Pax Domini*, rostit de preot sau, dacă erau bogați sau norocoși, de noile acorduri ale imnului *Dona nobis pacem* cântat de cor, se pregăteau să primească de la altar îndemnul de a da vecinilor lor un semn al păcii și iubirii. Ceea ce era totuși prea mult pentru unii dintre ei, care plecau imediat după ridicarea ostiei sau nu veneau deloc la slujbă. Cei care rămîneau își dădeau în unele cazuri străvechiul sărut al păcii, *magnum sacramentum*, al Sfîntului Pavel și al Sfîntului Augustin, bărbații cu bărbații, femeile cu femeile, așa cum prevedeau regulile vechi, însă nu așa cum se relatează în unele povestiri tot mereu repetate. Cel mai adesea sărutau însă pe rînd crucifixul păcii, o imagine pictată a lui Hristos, o cruce sau un alt obiect sacru similar, pe care preotul paroh îl ducea de la unul la altul, încercînd în același timp să nu se certe în legătură cu ordinea pe care trebuia să o respecte la sărutat. Inventat de englezi în secolul al XIII-lea, crucifixul păcii — bine primit de preoți și răspîndit în lumea creștină de franciscani — era acceptat de majoritatea oamenilor ca alternativă mai sfîntă a sărutului, considerîndu-se că scutește în același timp de alte obligații. După terminarea acestui moment al

„păcii“, preotul le spunea credincioșilor că slujba s-a terminat și le dădea binecuvîntarea finală, înainte ca ei să iasă din biserică. Nivelul zgomotelor îl atingea acum probabil din nou pe cel de la începutul slujbei.

Reformatorii, și mai târziu liturgiștii, s-au plîns că aceste slujbe îi privau pe creștini de vehiculul autentic al iubirii creștine, și anume de primirea Euharistiei. Frîngerea pîinii dispărea prin ruperea imposibil de sesizat a ostiei, aceasta din urmă supraîncărcată cu semnificații simbolice arcane, însă fără nici un scop bine precizat: preotul mîncea el însuși darurile sfințite, poporul credincios privea ce se întîmplă, însă murea de foame. Această observație era cu siguranță relevantă în cazul unei populații pentru care frîngerea pîinii reprezenta un ritual adînc înrădăcinat: cu foarte puțin înainte de revolta țăranilor englezi din 1381, mai mulți arendași ai abației St. Albans au dezgropat o piatră de moară de forma unei pîini, pe care starețul o confiscase și o îngropase sub pardoseala refectoriului, și au spart-o, fiecare luîndu-și acasă cîte o bucată.¹¹ Aproximativ treizeci de ani mai târziu s-a solicitat în Boemia împărtășirea laicilor și cu potirul, ceea ce indica în mod evident sentimentul unei frustrări, însă această revendicare nu s-a bucurat de prea multă simpatie în alte părți. S-ar putea folosi însă un mod de argumentare diametral opus: nu absența comuniunii euharistice reprezenta principala scădere a creștinismului tradițional, iar frecvența redusă a împărtășirii îi conferea solemnitatea unui ritual care se celebra o dată pe an. Majoritatea parohiilor se împărtășeau doar de Paște, deși existau și altele care introduseseră în rîndul obligațiilor lor statutare și Crăciunul și Rusaliile. Comuniunea trebuia pregătită prin post și abstenență, prin iertarea păcatelor în timpul confesiunii și prin actualizarea, cel puțin parțială, a atitudinii pe care o întruchipa sărutul păcii; ea reclama din partea credincioșilor și o ofrandă suplimentară, de obicei un bănuț, pentru a se încheia apoi cu sărbătoarea întregii parohii. Momentul obișnuit al comuniunii era sfîrșitul slujbei Paștilor sau al celei din Joia Mare. Cei care se împărtășeau primeau în mod normal nu numai ostia ci și vinul, și deși acesta nu era consacrat

decît în Boemia, era totuși ceva mai mult decît un simplu lichid pentru clătitul gurii, cum era silit să-l interpreteze clerul. Se practica și mimarea anumitor relatări euharistice din Evanghelie, cum ar fi spălarea picioarelor în Joia Mare. După aceea, mai ales dacă avea o confrerie bine organizată, parohia putea spera că va avea parte în mijlocul bisericii de o masă la care să se servească miel pascal sau ceva similar. În caz contrar se aștepta din partea preotului să facă un exercițiu de ospitalitate, deși se putea considera norocoasă parohia care avea parte de o agapă așa de bogată ca acelea pe care le organiza în Lancashire pentru comunicanți benedictul englez Ambrose Barlow în secolul al XVII-lea.¹²

Cu toate acestea, istoricii au susținut în general că aspectul sacramental al slujbei înainte de Reformă nu era așa de bine elaborat ca cel sacrificial, că părțile erau mai bine structurate decît întregul. S-ar putea să fie vorba de o iluzie, datorată faptului că mai ales în orașe, unde comunitățile parohiale erau adeseori destul de plăpînde, sentimentele euharistice erau redirijate în mare parte de la comuniunea anuală de Paște spre o sărbătoare instituită tocmai atunci, Corpus Christi. Inventată în secolul al XIII-lea, tocmai la timp pentru ca Toma d'Aquino să scrie pentru ea o misă specială, ea nu s-a răspîndit decît pe la mijlocul secolului al XIV-lea. În următoarele două secole ponderea ei a crescut surprinzător de mult, dobîndind adeseori un fel de supremație în cadrul anului liturgic, după cum sugerează simplitatea termenului folosit pentru ea în Franța, *Fête-Dieu*. Ea se sărbătorea la zece zile după Rusalii, prin raportare la Cina cea de Taină din Joia Mare, despre care se spunea că nu poate fi sărbătorită cu bucuria cuvenită, deoarece cade la mijlocul celei mai intense faze a perioadei penitențiale. Cu siguranță că presiunea entuziasmului penitențial era deosebită în Săptămîna Mare, dar în ce privește răspîndirea acestei sărbători sîntem confrunțați cu un fel de elaborare anonimă a unei axiome de teologie socială cu expresie cultică: într-o serie de evenimente care vizează crearea unității, reprezentarea unității trebuie să apară la sfîrșit. După cum la începutul Evului Mediu sărutul păcii fusese mutat de la începutul slujbei la sfîrșitul ei, tot așa

la finele acestuia sărbătoarea dedicată Euharistiei și-a găsit locul la sfârșitul marilor praznice care comemorează Răscumpărarea, la încheierea a ceea ce s-a numit apropo de Coventry jumătatea publică a anului liturgic. La sfârșitul Evului Mediu reprezentarea clasică a miracolului social, tema sa esențială, era reconcilierea părților cu întregul, unirea mădulelor sociale în trupul lui Hristos, într-o vreme când asocierea lor normală ar fi fost poate mai bine reprezentată de trupul lui Richard al III-lea din piesa lui More sau a lui Shakespeare. Tema era tratată în cadrul ritualului și al slujbei proprii acestei sărbători, pe parcursul mării procesiuni în care diferitele meșteșuguri și ordine se succedau pînă la Ostia purtată sub baldachinul ei, și prin intermediul unei serii de piese în versuri care marcau diferitele opriri ale procesiunii și relatau istoria lumii, integrînd eforturile dispartate ale breslelor într-un tot unitar. Ea era reluată între vecini în cadrul petrecerilor organizate în aceeași seară sau și în ziua următoare, dacă, așa cum se întîmpla în York, piesele erau amplificate pentru a umple întregul spațiu al sărbătorii. În orice caz, intenția piesei jucate de Corpus Christi nu era de a fi o simplă reprezentare teatrală, ci viza însuși evenimentul respectiv, privit ca eliberare gratuită, era o reprezentare a lui *homo ludens* sub egida Ostiei. Chiar dacă a fost inventată de preoți și patricieni, sărbătoarea trupului lui Hristos, împărțit și în același timp întreg, mîncat însă niciodată consumat, a necesitat o intensă loialitate populară care i-a asigurat supraviețuirea în ciuda disprețului umaniștilor, urii reformatoților și puritanismului ortodoxiei luterane. A supraviețuit de asemenea și eforturilor, frecvente în secolul al XV-lea, de a i se anexa simbolismul în beneficiul regilor și al autorităților seculare. Ceea ce a subminat-o în cele din urmă, după cum a subminat și *Pax*-ul, a fost apariția comuniunii frecvente în rîndul credincioșilor evlavioși: acea devoțiune intimă, interioară, chiar mistică față de Hristos prezent în elementele euharistice, care a fost lăsată moștenire Contrareforme și, în ciuda propriilor ei intenții, chiar și Reformei, de către o serie de maeștri ai secolului al XV-lea extrem de diferiți între ei, cum ar fi Thomas à Kempis și Savonarola.

3. *Eliberarea*

Mîntuirea de care se vorbea în timpul slujbei, precum și salutul zilnic al creștinilor, semnifica eliberarea de relele acestei lumi, precum și beatitudinea veșnică în cea viitoare. Este adevărat, existau și alte concepții asupra mîntuirii. De pildă ideea romană, cultivată de împărații medievali, potrivit căreia *salus* era rodul victoriei, iar pacea — ceea ce se întîmpla după ce cealaltă parte era învinsă; iar obiceiurile celor din Montaignou demonstrează că pentru mulți oameni simpli mîntuirea nu se referă în mod strict decît la soarta veșnică a sufletului. Englezescul *soul-hele* (*-health*) indică sensul acestor necesare distincții.

Prima concepție era însă livrescă, în timp ce cea de a doua trebuia să se lupte cu limba, și nu în ultimă instanță cu limba folosită de Biserică, înainte de a putea fi înțeleasă.

Poate că este semnificativ faptul că în Montaignou nu se găsesc prea multe mărturii referitoare la cultul sfinților. Pentru că puterea de a aduce *salus* trupului — de a vindeca, restaura, reîntregi — fusese de la bun început un semn al restaurării acelei armonii a universului pentru care erau ei chezași. Pe măsură ce au devenit mai umani, această putere a fost înțeleasă ca un fel de capacitate de a face ceva cu deosebită pricepere, iar viețile lor au început să fie cercetate pentru a se vedea în ce poate consta această calitate: vindecarea gîturilor inflamate sau a copilașilor bolnavi, recuperarea bunurilor furate sau pierdute etc. Cînd au apărut noi cauze ale morții și dezintegrării, au fost cercetate cu mai mare atenție detaliile morții martirilor, descoperindu-se că datorită numărului mare de răni Sfîntul Sebastian este un protector împotriva ciumei, și că Sfînta Barbara, omorîta de un tată nemilos și socotită pînă atunci ocrotitoare de furia tunetelor și a fulgerelor, reprezintă și un scut împotriva puterii ucigătoare a prafului de pușcă. Trebuie spus că în toate aceste cazuri se pune și problema mîntuirii sufletului, pentru că obiectul formal al rugăciunii îl constituia ferirea

* Traducerea literală ar fi „sănătatea sufletului“, termen destul de îndepărtat de sensul soteriologic al slujbei. (N. t.)

creștinului de moartea *surprinzătoare*, dîndu-i astfel posibilitatea să beneficieze de împărțășania cea de pe urmă. Prin comparație cu cei din epoca eroică, sfinții urmăreau acum mai degrabă prevenirea decît vindecarea, iar serviciile lor reprezentau mai curînd manifestări de prietenie decît de putere.

Firește că sfinții trebuiau să asigure o astfel de protecție nu numai persoanelor singulare ci și colectivităților pe care le patronau, însă nu trebuie să vedem în ei niște simpli prizonieri ai unei anumite clientele. Sfîntul proteja o anumită parohie, confrerie sau țară dacă i se arăta cinstea cuvenită, iar cei în cauză dădeau dovada acestei cinstiri dovedind că sînt o adevărată comunitate creștină; din acest motiv sărbătorirea sfîntului patron presupunea din partea comunității, pe lîngă o supunere cu caracter formal, și un efort de autodepășire în privința penitenței și a carității. Sfîntul a devenit un fel de metaforă pentru miracolul social de care depindeau eliberările exterioare. Există indicii că acest mod de a gîndi a ajuns să prevaleze; sau este posibil ca parohia, o invenție relativ recentă, să fi început să fie privită de oameni abia acum ca vehicul acceptabil pentru exprimarea lor. Sfîntul guverna toate evenimentele, toate ceremoniile religioase. În dimensiunea ei rogatorie, de enumerare a unor cereri, această procesiune a parohiei la începutul verii îi dădea preotului ocazia să se roage pentru cîmpuri și să le binecuvînteze. Ea reprezenta progresul ordonat și vizibil al întregii comunități, fluturîndu-și flamurile împotriva forțelor întunericului, eficacitatea acestei acțiuni fiind pusă sub semnul îndoielii dacă anumiți vecini rău intenționați refuzau să i se alăture: asta și făceau, adeseori. Ea guverna în modul cel mai direct una dintre instituțiile favorite ale Castiliei rurale, jurămîntul. Persoanele individuale făceau adeseori jurăminte, însă în cazul de față era vorba de niște angajamente colective, inspirate de anumite dezastre exterioare cum ar fi o invazie a lăcustelor, de a cinsti în mod deosebit o anumită sărbătoare, de obicei a unui sfînt, dar nu a patronului parohiei respective, ca semn de recunoștință pentru faptul că aceasta fusese avertizată din timp sau salvată de la dezastru. Pe la sfîrșitul secolului al XVI-lea, cînd adminis-

trația lui Filip al II-lea a hotărât că trebuie să se facă o investi-gație a jurămintelor, acumularea lor de-a lungul anului dusese în majoritatea parohiilor la constituirea unui ciclu calendaris-tic propriu la care se recurgea în mai mare măsură decît la cel oficial. Jurămîntul de a ține o anumită sărbătoare însemna că o dată pe an populația se obliga să participe într-o zi anumită la slujbă, eventual să se cuminece, adeseori să postească în ajun și uneori chiar și în ziua respectivă, colectivitatea obligîndu-se însă întotdeauna să participe la ritualuri de caritate, indiferent care ar fi fost acestea; din acest motiv ocaziile de acest fel erau numite *caridades*.

Nu toate puterile de eliberare exterioară proprii Bisericii reprezentau exemplificări ale mîntuirii prin caritate. Majoritatea celor situate în afara acestei categorii erau derivate din ritualurile sacramentale, fiind astfel un soi de extensii ale mira-colului social; acestea erau de altfel și motivele invocate la în-ceputul secolului al XVI-lea, cînd unii apologeți, ca de pildă predicatorul John Geiler, au încercat să le apere într-un climat intelectual din ce în ce mai ostil. Însă cred că trebuie să se spună, în legătură cu cele două categorii despre care se va afirma de acum încolo că sînt superstiții, că una are la origine miracolul carității pe cînd cealaltă nu. Prima categorie se raporta la Euha-ristie. Sensul ei poate fi dedus din comentarul femeii de lîngă Montaillou, potrivit căruia dacă un bărbat nu merge să se cu-minece pe timpul unei epidemii sau cu ocazia unor sărbători, probabil că ceva nu este în ordine cu el; sau poate apărea sub forma unor variațiuni pe tema că cei prezenți la slujbă nu îm-bătrînesc. Purtată în procesiunea de Corpus Christi sau cînd pîndea pericolul unor tulburări sociale sau incendii, adminis-trată muribunzilor, înălțată în văzul tuturor în timpul slujbei, sau, după cum se relatează, împrăștiată sub formă de pudră peste omizile din grădini, ostia avea o serie de efecte salutare care decurgeau toate din dogma mîntuirii prin caritate, a vinde-cării prin participare la întreg. În ce privește cealaltă categorie de efecte salutare, al cărei model îl reprezenta ritualul botezului, avem de a face cu altceva, și anume cu mîntuirea prin exorcizare.

Ea includea două remedii universale: apa sfințită și semnul crucii. Este evident că sîntem confrunțați aici, ca în cazul păcatului, cu o zonă de anxietate căreia principiul primatului carității nu reușise să-i reducă dimensiunile; o zonă ale cărei expansiuni și contracții pot fi invocate ca indiciu negativ referitor la impactul pe care-l avea evanghelia lui Hristos asupra populației creștine. Este însă puțin plauzibil și insultător să se creadă că ea epuiza toate emoțiile religioase ale creștinismului tradițional. Nu sîntem obligați să credem că ea se extindea în secolul premergător Reformei, deși istoria botezului și a cununiei par să sugereze că aceasta era situația, arătînd și cauzele ei. Dacă pot risca o altă afirmație în legătură cu opiniile oamenilor din acele vremuri, aș spune că în timp ce caritatea reprezenta pentru ei o pază împotriva mîniei lui Dumnezeu, viclenia și puterea erau folosite ca arme împotriva mașinațiunilor Diavolului și probabil și împotriva celor ale aproapelui. Principala virtute a ostiei mîntuitoare consta în faptul că reușea să dea o supremă reprezentare simultană a iubirii și a puterii.

V. Dușmanii rasei umane

Nu numai creștinul, nu numai autorul psalmilor, ci și *Christianitas* în ansamblu își avea dușmanii ei. În mod normal ar trebui să credem că locul filistenilor în capul listei ar fi trebuit luat de către musulmani. Deși nu mai era ceea ce fusese, tradiția cruciadelor continua să fie o realitate; iar într-o vreme care asistase la islamizarea Constantinopolului și la creștinarea Granadei nu se redusese cu nimic numărul confruntărilor exterioare. Ea mai fusese martora supunerii creștinătății grecești și balcanice de către otomani, a unei permanent prezente piraterii sacre așa și a înrobirii reciproce, ambele promovate de corsarii berberi și cavalerii Sfântului Ioan, și a contraofensivei creștine susținute de portughezi, care mutaseră conflictul în Africa, în Oceanul Indian și în Răsărit. Din punct de vedere public, islamul continua să fie principalul dușman al creștinătății, iar împărații și papii atrăgeau cu regularitate atenția asupra acestui fapt. Însă în ciuda tuturor celor amintite, relațiile catolicilor cu maurii au atins doar arareori acel grad de împătımire pe care l-au cunoscut alte conflicte în care au fost implicați, iar această situație reclamă unele explicații. În acest sens s-ar putea invoca relațiile dintre creștinătatea latină și cea grecească, ce îi determina pe latini să privească cu rezerve judecata grecilor, după cum grecii, când nu aveau încotro, preferau să fie judecați de turci decât de latini; sau romanele cavalești care îi făceau pe foarte mulți creștini să creadă că mulsumanii sînt niște gentlemeni, o rasă alcătuită din echivalenți ai lui Saladin și Othello. Aceste aprecieri sînt totuși cam greu de înțeles, dacă ne gîndim la ostilitatea bine înrădăcinată care predomină de partea cealaltă. Iată de

ce credem că pentru înfiriparea unei uri creștine autentice mai era necesară existența unei ultime intimități sau a unei relevanțe culturale. Ceea ce lipsea musulmanilor, aproape la fel de mult ca mongolilor și chinezilor, era posibilitatea de a te recunoaște în celălalt, ceea ce stă la baza neplăcutului adevăr că omul își găsește inamicii cel mai lesne în propria ogradă.

Cazurile care corespundeau în modul cel mai evident acestei exigențe erau cel al cămătarului și cel al vrăjitoarei. „Să nu dai cu camătă fratelui tău” se spune în Deuteronom (23, 20 — *n.t.*); și indiferent cât de important a fost acest text pentru comentatorii scolastici, el era în orice caz definitoriu pentru modul de a gândi al creștinului obișnuit, după cum demonstrează statutele oricărei confrerii. Începînd cu Sfîntul Ambrozie, în secolul al V-lea, pînă la Sfîntul Bernard, în secolul al XV-lea, predicatorii au insistat tot mereu asupra faptului că perceperea unei dobînzii, sau profitul de pe urma folosirii a ceva ce a fost împrumutat cuiva, reprezintă un act de adversitate și o încălcare a carității datorate aproapelui. Predicile ținute de Sfîntul Bernard la Siena de Paște anulului 1425 reprezintă o expunere clasică a acestei teme. El a evitat în mare parte chinuitoarea argumentație cu ajutorul căreia scolasticii încercau să raționalizeze acest tabu în beneficiul oamenilor de afaceri, și a enunțat un ideal conform căruia creștinii trebuie să-și acorde unul altuia împrumuturi în mod gratuit, fără a aștepta nimic în schimb, cu excepția situațiilor cînd, fiind ei înșiși într-o situație precară, aproapele lor ar trebui să facă pentru ei același lucru. Nu știu în ce măsură corespundea acest îndemn realității vieții zilnice, însă este evident că numai prin idealizarea situației s-ar putea crede că împrumuturile spontane gratuite puteau satisface toate necesitățile lumești ale creștinilor. În caz contrar nu ar fi fost necesar ca monahii să intervină pentru înființarea unor *monti di pietà*. Scopul acestora era de a-i scoate din afaceri pe evrei și ele erau extrem de populare, fără a dovedi însă că nu ar fi existat o opreliște reală împotriva cămătăriei, din moment ce, potrivit opiniei timpului, aceasta apărea doar în cadrul relațiilor dintre indivizi. După cum prezintă Shakespeare această

tradiție în *Neguțătorul din Veneția*, „a lua ceva în plus“ în schimbul unui împrumut însemna o „încălcare a prieteniei“, iar cel care lua dobîndă de la altul, pretinzînd în același timp că îi este prieten, era de fapt un dușman de moarte, după cum avea să dovedească întreaga intrigă a piesei. Prin contrast, garanția pe care o oferea datornicul debitorului său era frățietatea jertfelnică, intensificată de Shakespeare pînă la un nivel care dovedește că modelul lui Antonio îl reprezintă împăcarea realizată de Hristos, așa cum o înțelesese Anselm. Realizat într-un climat de scepticism elisabetan prudent, modul în care tratează Shakespeare tema mi se pare, la fel ca lui Benjamin Nelson, atît o reelaborare a moralei tradiționale cît și un apel la valori fundamentale a căror obligativitate va fi fost percepută ca atare de către publicul său. Probabil că memoria ascultătorilor era stimulată de debaterile parlamentare recente, pe parcursul cărora se evocau sursele acestor valori și operele literare contemporane în care apăreau. Shakespeare nu știa probabil că teza sa despre garanții fusese contrazisă de Luther, care îi împărtășea în rest punctul de vedere în legătură cu această chestiune. El și publicul său erau probabil conștienți că abordînd astfel de probleme (ca incestul, de pildă) care vizau tabu-uri fundamentale, intrau în conflict cu opiniile celor cu educație umanistă, care erau de acord cu Calvin că dobînda putea sluji uneori interesului public. În comparație cu aceste opțiuni fundamentale, luptele pe care le dădeau scolasticii cu subtilități de tipul *lucrum cessans* sau *damnum emergens* par de-a dreptul puerile.

Shakespeare a scris și o piesă cu vrăjitoare și deși imaginea pe care le-o creează pare să corespundă în mai mare măsură gusturilor moderne, ea se întemeia pe o tradiție serioasă. Cu siguranță că pe vremea lui vrăjitoarea luase locul cămătarului ca întruchipare a răului dar este greu de știut dacă în 1400 constituia în aceeași măsură obiectul interesului public. Dacă li se stîrnea mînia sau dacă dispuneau de tehnici corespunzătoare, vrăjitoarele erau capabile să-ți vatăme trupul sau copiii. Ele omorau porci, făceau să se îmbolnăvească vacile și le transformau laptele în sînge. Făceau ca organele sexuale să devină impo-

tente și provocau furtuni care să distrugă recoltele. Uneori îi persecutau pe oameni pînă ce mureau (ce-i drept, nu atît în viața zilnică cît din cauza tensiunilor provocate de conflictele politice de mare anvergură). Ele erau autoarele unei perspective inversate a lui *salus*, „creaturi nocive care subminează sănătatea și bunăstarea vecinilor lor“. Nu trebuie să ne mire că oamenii credeau în existența acestor creaturi, situate într-un univers în care domeniul fizicului era subordonat socialului, mîniei și iubirii emanate de Dumnezeu, de oameni sau de fături intermediare cum ar fi sfinții și demonii. Iar simplul misoginism nu putea explica în suficientă măsură de ce majoritatea vrăjitoarelor erau femei. Femeile, mai ales cele bătrîne, nemăritate și fără nici un prieten, se asemănau cu călugări, care recurgeau la metode excepționale pentru a-și rezolva conflictele fiindcă în virtutea chemării lor nu puteau recurge la cele tradiționale; ele erau recipientele unor resentimente altminteri nepuținicioase. Vrăjitorii erau adeseori, și din aceleași motive, membri ai clerului. Acolo unde un bărbat ar fi recurs la foc și sabie, ei recurgeau la boală și vreme rea.

În ciuda eforturilor de a i se stabili niște coordonate în timp și spațiu, vrăjitoarea (vrăjitorul) pare să fi constituit un stereotip universal al Occidentului creștin, unul și același în Anglia rurală, în regiunile miniere ale Germaniei, în văile Elveției sau ale Pirineilor, în orașele franceze și italiene. A existat adeseori sentimentul că teama de vrăjitorie și practicarea efectivă a acesteia au crescut începînd cu sfîrșitul secolului al XIV-lea și este posibil ca dezastrele din acea vreme să fi accentuat această percepție. Dar sentimentul acesta reprezintă probabil o iluzie, datorată extinderii sistemului public de justiție și unei mai mari disponibilități de a rezolva în tribunale situațiile în care se suspecta folosirea vrăjitoriei. Cu siguranță că așa se prezentau lucrurile în secolul al XV-lea.

Va trebui să ne referim mai tîrziu la repercusiunile mai spectaculoase ale acestei situații, deoarece nu pot fi înțelese ca parte a universului tradițional. Însă este evident că în deceniile care au urmat anului 1400 se întîmpla ceva foarte important, ce ar

necesita o prezentare mai exactă. Am spune că era vorba de convingerea din ce în ce mai fermă că vrăjitoarele nu erau simpli inamici personali ai creștinilor luați în parte, ci membri ai unei conspirații vaste, care viza desființarea creștinătății în ansamblul ei. Ar fi greșit să se creadă că o atare suspiciune nu avea și rădăcini spontane. Se putea presupune că din pură răutate vrăjitoarele, ca cele din Macbeth, încercau să amplifice forța distructivă a acțiunilor lor colaborând între ele, și nu se putea contesta că în spatele fiecărei manifestări a răului era mîna dușmanului universal, a Diavolului. Faptul că potrivit gîndirii populare vrăjitoarele formau un fel de „sectă” a răului rezultă cu claritate din limbajul în care erau descrise nelegiuirile lor în regiuni nesofisticate ale lumii creștine cum ar fi văile alpine, unde se credea că trăiesc extrem de multe. Se foloseau termenii „Vauderie” sau „Valdism”, trimițînd la reminiscențele aceluia grup de eretici încăpățînați care, în alte văi alpine și prin alte părți, continuau să trăiască separat de comunitatea catolică. Apoi, pentru elaborarea definitivă a temei, oamenii aceia simpli au rămas îndatorați față de lumea științei clericale, care, pentru a o putea reprima mai eficient, a definit întotdeauna vrăjitoria ca pe un delict împotriva credinței. Importantă este în această privință o decizie luată de Facultatea de Teologie din Paris și publicată în 1395. Semnificația ei se datorează mai ales faptului că delictul nu era definit doar ca apostazie ci ca idolatrie. Aceasta pentru că în opinia teologilor vrăjitoria era văzută în general ca delict îndreptat împotriva primei porunci, însă și pentru că, în opinia lui Gerson, etica era de domeniul credinței și nu al rațiunii, ceea ce conferea autoritate concepției Vechiului Testament potrivit căreia vrăjitoarea este un idolatru. Ideea că vrăjitoria constituie un delict în probleme religioase, suprapusă peste supoziția că vrăjitoarele formează o sectă, a dus la concluzia că Diavolul nu era pentru vrăjitoare doar un manager al activității lor malefice ci și obiectul venerației lor. Nu trebuie decît să cunoști adevăratele forme de adorare, pentru a-ți putea imagina perversitățile pe care le putea conține cultul Diavolului. Din combinarea unor astfel de teme populare și a unor savan-

tlicuri teologice a rezultat acel lugubru expozeu al faptelor săvârșite de vrăjitoare, publicat cu aprobare papală de dominicanii Jakob Sprenger și Heinrich Krämer în primul deceniu după 1480, *Malleus maleficarum* sau *Barosul vrăjitoarelor*. Ulterior, oarecum neclara sinagogă a vrăjitoarelor din secolul al XIV-lea s-a transformat în sabatul secolului al XVI-lea, iar vecinul răuvoitor în „adversarul unei societăți mai cuprinzătoare și mai puțin personale”, în dușmanul rasei umane.

Putem înțelege motivul pentru care se credea că vrăjitoarele formează o sectă, de vreme ce secta era tipul de disidență cel mai familiar creștinilor tradiționali. Ei nu erau în mod necesar foarte familiarizați cu el, fiindcă despre cel care credea în secolul al XV-lea că acest tip de disidență progresează s-ar putea afirma că era un observator excesiv de optimist (sau înfri-coșat). Ideea că mecanismul de represalii al Bisericii a început să-i persecute pe falșii eretici pentru că nu ar fi avut ce face, în lipsa celor reali, este cu siguranță în oarecare măsură adevărată. Cei mai formidabili rivali ai ortodoxiei medievale, catarii ultrapuritani din sud, fuseseră extirpați cu un spirit de înțelegere care indică atât o epuizare interioară cât și existența unor presiuni venite din exterior; și este greu de stabilit în ce măsură acest sectarism evanghelic a supraviețuit în afara enclavelor lor din Alpii occidentali. Aceștia aveau să reprezinte însă modelul tuturor celor dornici să trăiască departe de complexitatea și compromisiunile unei Biserici deschise tuturor, pentru a cultiva o comunitate evanghelică identificabilă ca atare de la prima vedere. Potrivit opiniei generale acesta era caracterul lolarzilor englezi. Deși dominată în fazele ei de început de John Wyclif, o personalitate provenind din mediul teologilor profesioniști și al politicii instituționalizate, mișcarea acestora nu ar fi rezistat pe termen lung dacă ar fi nutrit vreodată ambiția să reconstruiască Biserica „universală”. Așa ceva ar fi fost de altfel greu de realizat în lumina ideilor lui Wyclif, potrivit cărora Biserica nu este comunitatea vizibilă și consolatoare pe care și-o imaginău catolicii, ci diaspora greu de sesizat a celor predestinați. S-ar părea că viața retrasă a nobililor care aveau pe lângă ei și

cîte un capelan, precum și cea a meșteșugarilor și țăranilor respectabili constituiau mediul natural al lolarzilor. Din aceste ascunzișuri ei promovau un cult al Bibliei, înțeleasă nu atît ca mijloc de instruire sau de experiență spirituală, cît ca simbol transmisibil al unei sanctități superioare, și al celor Zece Porunci privite ca lege îndreptată împotriva sfinților și a imaginilor. Animați de intenții nobile sau vulgare, ei au dus o campanie de denigrare a ritualurilor sacramentale și sociale care constituia miezul existenței creștine a sufletului obișnuit. Deși aveau în rîndurile lor preoți, unii dintre ei preoți de parohie, nu au reușit să obțină de la Wyclif o doctrină pozitivă a Euharistiei. Se pare că în viziunea lor Cina Domnului tindea să capete un caracter comemorativ, asociat ulterior lui Zwingli, însă nu au făcut nici un efort sesizabil de a conferi un contur practic acestei idei; preferau să meargă la biserică, chiar dacă numai pentru a-și bate joc de vecini. Ca toți oamenii de acest fel din toate timpurile au rămas nepopulari, și încă ne mai întrebăm cum și dacă au contribuit în vreun fel la constituirea protestantismului englez.

În ce privește preocupările euharistice ale husiților, singurii disidenți majori ai secolului al XV-lea, ele difereau de cele ale predecesorilor lor. Jan Hus era un predicator național într-o epocă a predicatorilor naționali iar națiunea sa a fost din întîmplare cea cehă. El era în același timp preot, la fel ca și Wyclif, într-o vreme cînd astfel de predicatori erau de regulă călugări. Aceste neajunsuri au dus la acuzația, falsă potrivit propriei sale mărturii, că ar fi fost discipol al lui Wyclif. În această calitate a fost condamnat să fie ars pe rug de părinții Conciliului de la Constanța, care doreau să structureze unitatea Bisericii. Indiferent dacă Hus era sau nu adept al lui Wyclif, este sigur că husiții nu erau lolarzi; ei credeau într-o mîntuire colectivă a poporului ceh, realizată prin reprimarea publică a păcatului și cultivarea mai intensă a Euharistiei, ceea ce a luat în cele din urmă forma comuniunii universale atît cu pîinea cît și cu vinul *utraque specie*. Cunoscuți din acest motiv sub numele de *utraquiști*, ei erau în această privință la fel de radicali ca Ioana d'Arc, cei mai mulți fiind oameni evlavioși de origine nobilă. Spre

exterior solidaritatea lor se manifesta sub forma unei ostilități extreme față de germanii din Boemia, iar după arderea lui Hus față de Biserica tradițională în ansamblul ei, deoarece întinase națiunea cehă cu o dezonoare care se cerea răzbunată. Dacă punem în paranteză spiritul partizan specific epocii, devierile lor nu reprezentau, în fond, nimic altceva decât o prelucrare creatoare a principalelor teme ale catolicismului; ele ar fi putut fi abordate cu mai multă sensibilitate de instanțele superioare ale Bisericii, dacă aceasta nu ar fi încercat în acel timp cu disperare să pună capăt Marii Schisme. S-ar putea ca ea să fi suferit și de o sclerozare a arterelor, așa cum se presupune de obicei. Din momentul în care ambiția cehilor de a-și crea o comunitate distinctă în cadrul Bisericii universale a fost reprimată cu atîta bruschețe, principalii conducători ai Bisericii plasîndu-i în tabăra dușmanilor lor, era de-a dreptul inevitabil ca lucrurile să ia o întorsătură dramatică.

În ceea ce-i privește pe cehii de rînd, ei au avut în această situație o reacție de tip milenarist, în sensul că trecerea Bisericii în mîinile dușmanilor ar fi fost un semn profetic infailibil în legătură cu iminenta venire a doua a lui Hristos. În fața acestei perspective i-au îndemnat pe prietenii lui Dumnezeu să-și unească eurile pentru a forma o perfectă unitate frățească, ce reclama renunțarea la „al meu“ și „al tău“ și la ierarhia socială convențională; să propovăduiască constituirea unei familii universale și a unei comunități universale și să-i extermine cu sabia dreptății pe toți cei care le stăteau în cale. Nu era necesar ca cehii să inventeze aceste idei, de vreme ce sistemul moral al creștinătății medievale le garanta apariția din timp în timp. Ceea ce trebuiau să găsească ei în acel moment anume era o personalitate care să le actualizeze, căci reprezentantul tradițional al mîniei era împăratul creștin, iar cel care ocupa în acel moment tronul, Sigismund, regele romanilor, era principalul lor dușman. Au rezolvat problema susținînd că ar fi conduși de Hristos însuși. Este adevărat, Hristos nu s-ar arătat în februarie 1420 pe muntele pe care-l numiseră prin anticipație Muntele Tabor. Însă cînd au coborît de pe munte alcătuiau o oaste formidabilă, timp de

un deceniu și mai bine principala forță militară a Europei Centrale și Răsăritene, un adevărat coșmar pentru „ortodocși“, convenționaliști și germani. S-ar putea ca exigențele concrete ale războiului să fi subminat convingerile datorită cărora l-au declanșat taboriții, dar ele continuau să fie suficient de puternice pentru a-i anima, în ciuda unei înfrîngeri zdrobitoare suferite în 1434, pînă la distrugerea finală a sanctuarului lor în 1452. Între timp, după ce-și văzuseră onoarea răzbunată, utraquiștii evlavioși încercau din răspuțeri să realizeze o înțelegere cu restul Bisericii, ajungîndu-se în această privință și la o înțelegere cu caracter formal. S-a dovedit însă că papalitatea nu era dispusă să o traducă în viață, iar pe la mijlocul aceluia secol Biserica Boemiei ajunsese într-o tristă condiție de decădere și neorînduială.

Pînă la sfîrșitul secolului ideile milenariste au reușit să pătrundă în Saxonia „ortodoxă“, unde avea să se facă auzite din nou în timpul Reformei. În Boemia însă ele au dispărut, cedînd terenul unei formațiuni care a menținut idealurile mișcării pentru indivizii izolați sau un grup anume, abandonîndu-le însă în ce privește ansamblul populației. Unitatea Fraților, care s-a definit ca Biserică separată în 1467, a fost ultimul vlăstar spontan al creștinătății anterioare Reformei, și ar merita mai multă atenție decît i se acordă în mod obișnuit. Poziția ei în lumea creștină a Boemiei secolului al XV-lea era în mare măsură asemănătoare cu cea a quakerilor în Anglia secolului al XVII-lea. La fel ca și quakerii, ea a rezultat în urma unei tradiții separatiste și a refuzat ideea că structurile formale ale Bisericii, ale statului și ale ierarhiei sociale ar reprezenta instituții creștine. Fără nici o îndoială că ea era îndatorată în această privință unor influențe wyclif-iene și valdeze, care sînt vizibile în ideile principalului ei animator, Peter Chelčický; el adăugase o aversiune puternică față de ideea taborită că prin război s-ar putea constitui o comunitate creștină. Toate aceste influențe nu par să se fi referit însă decît la forma Unității, nu și la conținutul ei, care a rămas în mod distinct tradițional, ceea ce se aplică modului în care erau înțelese atît sacramentele cît și însăși ideea de frăție. Renunțînd la războiul intercreștin și respingîndu-l, Frații au

respins și soluționarea litigiilor lor în tribunale, considerînd că diferitele conflicte trebuie aplanate prin arbitraj frățesc și restituire; acolo unde așa ceva nu era posibil, ei pretindeau din partea părții lezate să accepte ca bază adecvată de reconciliere pedepsirea exterioară a celui care greșise. Dintre toate prevederile legii seculare ei se opuneau cel mai mult pedepsei cu moartea sau *judicium sanguinis*, considerînd că nu mai permite iertarea creștină a greșelilor. Din aceleași motive nu admiteau că Vechiul Testament ar reprezenta o autoritate morală. Datorită modului în care cultivau profilul creștin al țăranilor, ostilității corespunzătoare față de nobilime, ei par mai apropiați de William Langland decît de Thomas Münzer și de țăranii Războiului Țărănesc German care a avut loc două generații mai tîrziu, și, la fel ca Luther, ar fi dezavuat pretenția aceloră că ar constitui o comunitate creștină. Etosul lor fraternalist s-a dovedit a fi atrăgător în afara Boemiei și a slujit oarecum ca model anabapțiștilor temperați; într-o formă ceva mai diluată s-a impus ca o caracteristică permanentă a creștinismului Europei Centrale. Deși nu ar fi putut fi integrați probabil în nici o structură eclezială bine încheată, utraquistă sau catolică, luați ca atare nu par să fie oponenți ai creștinismului tradițional, ci reprezentanți ai părții sale celei mai atrăgătoare. Exceptînd faptul că segregarea față de Boemia i-a scutit de confruntarea cu puterile catolicismului tradițional, ei ilustrează cu claritate teza că majoritatea ereziilor de la sfîrșitul Evului Mediu constituiau forme de efervescentă ale „ortodoxiei“, excluse din Biserică de un instituționalism lipsit de imaginație.

Dintre toți cei pe care creștinătatea tradițională îi includea în categoria dușmanilor neamului omenesc, evreii erau singurii în legătură cu care nu exista nici o îndoială în această privință. Diferența de atitudine față de evrei și musulmani este de neconfundat și nu poate fi pusă pe seama posibilității sau imposibilității de a aplica într-un caz sau altul Legea Talionului; și nici pe cea a unei presiuni financiare exercitate de evrei asupra populației creștine, ipoteză care i-a determinat pe unii istorici să vadă în ostilitățile dintre cele două categorii un episod al răz-

boiului de clasă. Evreii nu formau o clasă ci un popor, iar dacă se ocupau adeseori cu acordarea unor împrumuturi creștinilor și cu perceperea impozitelor de la aceștia, aceste ocupații nu erau decît efecte ale unui antagonism anterior. Caracterul deosebit de intens al acestei ostilități, atît la nivelul populației de rînd cît și al oamenilor cu carte, de la Ramon Lull în secolul al XII-lea pînă la Luther, în secolul al XVI-lea, nu are nevoie de nici o explicație exotică. Evreii erau dușmanii dintotdeauna ai lui Hristos, cei care-l condamnaseră la moartea prin răstignire și care-și luaseră sîngele său asupra capetelor lor și cele ale copiilor lor. Pentru creștinul obișnuit cele de mai sus erau lesne de înțeles: din punctul lui de vedere era vorba de o crimă strigătoare la cer, care trebuia răzbunată, și pe măsură ce diferitele evenimente din viața pămîntească a lui Hristos, mai ales întruparea și Patimile, pătrundeau mai adînc în imaginația populară, culorile în care se zugrăvea inevitabila răutate a evreilor deveneau tot mai sumbre.

Este evident că în urma misiunii populare a călugărilor a fost introdus acest adaos în versiunea anselmiană a Răscumpărării, populația fiind imediat gata să-l accepte. El a fost răspîndit de dominicanul catalan Vicent Ferrer, mort în 1419 și canonizat în 1455, și de un grup de discipoli ai acestuia, între care se număra și Bernardino din Siena. M-ar surprinde să nu fi fost conștienți că în lupta lor pentru reconcilierea conflictelor dintre creștini propuneau oamenilor un mijloc de eliberare a urii pe care o înmagazinaseră. Astfel, în ciuda asigurărilor binevoitoare ale regilor și ale autorităților civile, pentru comunitățile evreiești precar îngrămădite în jurul sinagogilor lor de la Frankfurt la Sevilla, perioadele cînd se propovăduia pocăința erau întotdeauna vremuri de primejdie. În timpul carnavalului de la Roma li se cerea să se expună în public, ca alte instrumente ale Diavolului, să fugă din rășputeri pe străzi sub o ploaie de înjurături și lovituri, erau siliți să urce pe scenă pentru a fi batjocoriți sau disprețuiți. Toate acestea par relativ bine intenționate în comparație cu ceea ce se întîmpla în regatele spaniole, unde era cît se poate de obișnuit ca la sfîrșitul predicilor din Săptămîna

Mare și a reprezentării Patimilor să se organizeze o revoltă împotriva cartierului evreiesc, sau, în cel mai bun caz, să nu se mai vîndă evreilor nici un fel de mîncare, cu speranța că vor muri de foame. Asocierea antisemitismului cu reprezentările germane ale Patimilor constituie o temă bine cunoscută, deși ea nu pare să fi fost anterioară Reformei. Din moment ce evreii apăreau ca obiecte autoprocimate ale răzbunării divine, se credea că ei îi expun aceleași răzbunări pe toți cei care comunică cu ei: de aici și ideea larg răspîndită că orice contact fizic cu ei pîngărește și, în consecință, tabu-ul îndreptat nu numai împotriva căsătoriei cu ei, ci și cel al atingerii mîncării sau a altor bunuri de către evrei, în piețe. Tabu-ul se extindea și asupra prostituatelor și călăilor, adeseori considerîndu-se, ca la Frankfurt, de exemplu, că este economică și înțeleaptă amplasarea bordurilor în *Judengasse*. În acest stadiu al emoțiilor publice, reacția instantanee față de revărsările majore ale mîniei dumnezeiești asupra oricărui oraș care adăpostea evrei era atacarea acestora și curățirea orașului prin expulzare, foc sau masacru. Trecerea Morții Negre a lăsat în urma ei, de-a lungul Renaniei și în sudul Germaniei, un șir întreg de comunități evreiești risipite; măsurile mai elaborate de protecție pe care și le luaseră evreii iberici i-au ferit de dezastru pînă în 1391, însă cînd a venit, acesta a fost cu atît mai devastator. Diferența a constat în faptul că regii au fost convinși să renunțe la exterminarea evreilor în favoarea convertirii lor forțate, transformînd astfel (în aparență) o problemă care-i privea pe evrei într-una cu trimitere la eretici, ceea ce avea să ducă la persecutarea lor timp de mai bine de un secol.

Nimeni nu dorește să subestimeze realitatea a ceea ce s-a numit *convivencia*, sau conviețuirea unor popoare cu „legi” diferite, care a constituit o trăsătură distinctivă a societății medievale iberice și, pînă la un punct, a celei italiene. Comunitățile lor evreiești pot fi considerate în multe privințe ca entități corporative sau *universitates*, care alcătuiau împreună cu o mulțime de alte astfel de corporații autonome structura segmentială a universului social tradițional. O sinagogă nu era mai puțin la

locul ei în Veneția ca biserica de cartier a unei *gens* nobile din Genova; și la fel ca aceste *gentes*, evreii își aveau cartierul lor, în primul rînd pentru că asta doreau, dintr-un sentiment de solidaritate. Era posibil ca din cînd în cînd să participe și la viața obștei, făcîndu-și apariția la slujbe, aducîndu-și contribuția la rugăciuni obștești sau asistînd la spectacole publice. Dar acolo unde comunitatea se definea în ultimă instanță ca trup mistic al lui Hristos, ei apăreau în final ca membri neasimilabili ai săi, ca excrescențe maligne și cu cît era mai profund absorbită această doctrină de masele creștine, cu atît părea mai urgentă necesitatea extirpării acestor excrescențe. Cu începere din secolul al XIV-lea, o coaliție formată din călugări și oameni din popor a impus în mod implacabil autorităților adoptarea unei politici de segregare formală, cum ar fi obligarea evreilor să poarte anumite semne distinctive și alte umilințe; în Italia această presiune a luat forma unui sprijin general acordat înființării munților de pietate, evreii fiind astfel privați de funcția lor cea mai evidentă și de principalul lor mijloc de subzistență, precum și de posibilitatea de a-și exercita răutatea împotriva creștinilor. Luther a moștenit cîte ceva de la ambii parteneri ai acestei coaliții, iar în anii săi de maturitate a revenit la o versiune exacerbată a tradiției pe care părea că o va abandona în avîntul idealismului său reformat. Pînă la urmă, constata el, problema evreiască este o problemă rasială, și față de propriul lor rasism intransigent este inutil să nutrești speranța creștină de a crea prin convertiri o comunitate a celor născuți din nou, în care să nu mai fie nici iudeu, nici grec. Ei sînt dușmanii lui Hristos și ai creștinilor; spre deosebire de vrăjitoare, nu există nici un temei scripturistic pentru exterminarea lor, însă casele și sinagogile lor ar trebui arse și distruse, iar neamul lor, dacă nu izgonit din ținuturile creștine, cel puțin înrobit. În această privință opinia lui Luther coincidea cu cea a papilor, care, abandonînd atitudinea tradițională a papalității, au dat bule care urmăreau în mare măsură același scop. Nici una dintre cele două atitudini nu era susținută de niște opinii respectabile, dar sub astfel de auspicii secolul al XVI-lea a ajuns să fie atît în Germania cît și în Italia un secol al ghetto-ului.

În regatele spaniole, care treceau de la o diversitate deconcertată la o unitate imperfectă, se produsese în acest răstimp epilogul traumatic al secolelor unei precare *convivencia*. Afirmația lui Luther că rasismul ar fi un apanaj al evreilor, chiar dacă nu într-un totuș greșită, nu corespundea decât în prea mică măsură istoriei Peninsulei în secolul al XV-lea; la fel ca și contemporanului său Gianpietro Carafa (papa Paul al IV-lea), aceasta îi era suficient de bine cunoscută încât să acrediteze în public ideea atunci când ostilitățile politice i-au cerut-o, că toți spaniolii ar fi oricum pe jumătate evrei. Dacă ar fi să se caute semnele unei epuizări a avântului creștin autentic pe parcursul secolului al XV-lea, între ele s-ar număra cu certitudine preocupările legate de arborii genealogici, abandonarea înrudirii spirituale în favoarea celei de sânge, a comunității euharistice în favoarea celei de castă și a ritualurilor de trecere. Aceste semne apar cu cea mai mare claritate în istoria Spaniei sau, mai bine zis, a Castiliei. La un secol după botezurile din 1391, între „creștinii vechi” se conturase definitiv convingerea că iudaismul reprezintă o boală fără vindecare, iar grupul compact al convertiților, *conversos*, un cal troian în interiorul cetății, pregătit să distrugă creștinătatea. Pe baza acestei convingeri a fost înființată în 1479 Inchiziția spaniolă; ea l-a îndrumat în activitatea sa pe Ximénez de Cisneros, mîna dreaptă a reginei Isabella, și a înfrînt universalismul creștin al primului arhiepiscop al Granadei recucerite, Hernando de Talavera. Un deceniu care asistasă prin alte părți la dezvăluirea oficială a noii erezii care era diavolească vrăjitorie se încheia în Castilia cu povestea Copilului Sfînt din La Guardia, o proiecție în care se acumulaseră toate angoasele și instinctele agresive ale catolicismului medieval tîrziu. Într-un orașel de lîngă Ávila un grup de evrei neidentificați și de *conversos* omorîseră un copil creștin, a cărui identitate era la fel de obscură, dar care era evident copilul Iisus. Îl răstigniseră, îl umiliseră în cadrul unui ritual, și în final îi scosese inima, pe care o înălțaseră apoi ca pe o ostie în văzul întregii congregații. Nu era limpede dacă-i mîncaseră inima sau nu, dar procuraseră — ei sau aceia dintre ei care erau *conversos* pentru care nimic nu

era mai simplu — ostie adevărată, pe care, după inimaginabile pîngăriri săvîrșite în timpul ritualului, o distribuiseră apoi tovarășilor lor de pretutindenii, la fel ca *viaticum*-ul muribunzilor. Se afirma că ostia era păstrată de *conversos* ca talisman împotriva activității dumnezeiești a Inchiziției, iar de evrei pentru a anihila populația creștină, infectînd-o cu rabie. Structura unei întregi civilizații confirma caracterul perfect plauzibil al acestui eveniment. Drept urmare, evreii din peninsulă au fost siliți să plece într-o nouă diaspora, iar aceia dintre *conversos* care au supraviețuit Inchiziției aveau să scrie o pagină distinctă în istoria catolicismului secolului al XVI-lea.

PARTEA A DOUA

INTERPRETAREA CREȘTINISMULUI

VI. Tatăl, Cuvîntul și Duhul Sfînt

În creștinismul occidental s-a petrecut în secolul al XVI-lea ceva important, iar termenul „Reformă“ este probabil la fel de bun ca oricare altul pentru a cerceta despre ce este vorba; în orice caz, eu nu pot propune unul mai bun. Și totuși cred că ar trebui folosit cu cît mai multă prudență, nu numai pentru că ar putea sugera că o formulă proastă de creștinism ar fi fost înlocuită cu una mai bună, ci pentru că ocupă o poziție nefericită de-a curmezișul subiectului, fără a îndrepta atenția într-o direcție precisă. De fapt este vorba despre un termen din vocabularul disciplinei ecleziastice, cu sensul de restaurare a comportamentului unor instituții și persoane în raport cu o anumită normă ideală, prin acțiunea superiorilor. S-ar putea să fie un concept necesar în istoria Bisericii privită ca instituție, însă nu pare să fie de mare folos în istoria creștinismului, căci este prea elevat pentru a putea fi aplicat comportamentului social real, și prea puțin elevat pentru a se putea aborda cu ajutorul lui gîndurile, sentimentele, cultura unei epoci. Pornind de la premisa că gîndul nu poate fi reformat, însă modul de a gîndi se poate schimba, voi începe ca mai înainte, căutînd să stabilesc dacă în cadrul perceperii în plan profund a creștinismului au existat în secolul al XVI-lea anumite axiome care au operat fără să fi fost percepute ca atare.

1. Dreptatea lui Dumnezeu

Poate că nu pare credibil să-l prezinți pe Martin Luther ca simplu glas al unor evenimente anonime, însă lucrurile pot fi

prezentate și în acest fel. La vârsta de treizeci și unu de ani, când a început să-și țină la Wittenberg prelegerile despre Epistola Sfântului Pavel către Romani, el era un bun profesor de teologie, care respecta tradiția didactică; el respecta în același timp cu strictețe preceptele de evaluare impuse de ordinul său augustinian și de lumea creștină plină de viață din jurul său. Pe parcursul următoarelor nouă luni a vorbit despre îndreptarea prin credință, așa cum o învățase de la Sfântul Pavel, prin intermediul lui Augustin și al lui Bernard, fără a da studenților sau superiorilor săi, și nici lui însuși, vreun motiv să se îndoiască de faptul că era un reprezentant loial, deși neobișnuit de interesant, al tradiției scolastice. Aproximativ un an mai târziu a compus cele nouăzeci și cinci de teze asupra indulgențelor. În ele a enumerat unele dintre dificultățile pe care le creau teologilor anumite practici papale, scopul său fiind afirmarea caracterului integral al satisfacției sacramentale și în general al comportamentului penitențial conform suferințelor lui Iisus, ca pas necesar pentru obținerea iertării păcatelor. Făcându-se abstracție de condamnarea sa de către papalitate, mai ales pentru că teologii papei Leon al X-lea erau dominicani care aveau o mai bună părere despre natură decât Augustin, istoria următorilor patru ani din viața lui Luther, care a luat sfârșit o dată cu disidența sa formală din cadrul Dietei de la Worms din 1521, a fost guvernată de conturarea convingerii că cele două poziții menționate anterior sînt, de fapt, incompatibile (satisfacția sacramentală și satisfacția penitențială — *n.t.*). Din acest motiv a abandonat doctrina satisfacției în favoarea celei a îndreptării. Luther nu era un savant livresc și, privindu-l în ansamblu, a rezistat tentației de a găsi într-o știință livrescă răspunsul tuturor problemelor teologice; la concluzia amintită a ajuns însă tocmai datorită receptării unei astfel de subtilități științifice. Ediția critică a noii traduceri a Noului Testament făcute de Erasmus apăruse tocmai în timp ce el își ținea prelegerile despre Epistola către Romani, iar în timpul petrecut în castelul saxon din Wartburg, după retragerea sa de la Worms, el avea să o traducă în germană. Prima și probabil cea mai mare surpriză

de care a avut parte a constituit-o dovada, preluată de la clasicistul Lorenzo Valla din secolul al XV-lea, că acolo unde se crezuse pînă atunci că Ioan Botezătorul spune evreilor să se pocăiască, sau să facă acte de penitență, el le spusese de fapt pur și simplu să-și transforme modul de gîndire (*metanoie*). Pentru secolul al XVI-lea interpretarea pocăinței ca *metanoia*, sau convertire, era la fel de evidentă ca învățătura lui Anselm despre Răscumpărare, cu cinci secole în urmă. Această interpunere pare să-l fi convins pe Luther că ideea satisfacției pentru păcate, despre care Erasmus credea că este necivilizată, contravine de fapt Evangheliei și că toate formele de penitență sau de comportament compensator trebuie identificate cu „faptele” despre care Sfîntul Pavel spusese că nu contribuie în nici un fel la dreptatea omului înaintea lui Dumnezeu. Atunci cînd afirma că sîntem îndreptați exclusiv prin credință, sau printr-un har acordat în mod gratuit și primit cu încredere în mila lui Dumnezeu, el le spunea contemporanilor săi în primul rînd că răscumpărarea și satisfacția erau irelevante pentru reconcilierea cu Dumnezeu; și că greșeau crezînd că Dumnezeu poate fi împăcat prin mijloacele folosite în mod obișnuit pentru a da satisfacție aproapelui.

• Spre deosebire de Anselm punctul de plecare a lui Luther nu a fost o nedumerire referitoare la relațiile intertrinitare dintre Tatăl și Fiul care răscumpără, și nu se știe cu certitudine dacă el însuși nu era de acord cu soluția lui Anselm. De fapt nu era, fiind victima unei evoluții care avusese loc la nivelul limbii. El însuși a continuat să vorbească despre satisfacerea mîniei Tatălui prin patimile și moartea lui Hristos și fără îndoială că respingerea altor feluri de satisfacție a dus la concentrarea absolută asupra suferințelor lui Hristos cel răstignit. Sensul în care folosea cuvîntul „satisfacție” era însă diferit de cel al lui Anselm și s-a spus că a folosit termenul doar pentru a nu-l mai zăpăci pe omul de rînd și mai mult decît o făcuse pînă atunci. Ceea ce la Anselm fusese oferirea unei compensații, adecvată pentru abaterea unei îndreptățite răzbunări și restabilirea unor relații amicale între Dumnezeu care fusese ofensat și omul care-l ofensase, s-a transformat la Luther în supunerea față de pedeapsa

pe care o reclamă o ofensă penală cu caracter public. În teoria penală a Răscumpărării elaborată de Luther nu mai avea loc nici o tranzacție; cele două părți nu mai erau reconciliate în sensul propriu al cuvîntului, potrivit căruia doi devin unul, din moment ce acțiunea aparține exclusiv uneia dintre părți. Din punctul lui de vedere nu există nici un fel de axiomă naturală sau socială care să explice faptul că Dumnezeu îl acceptă pe Hristos ca substitut pentru om în general, aspect explicat în teoria lui Anselm cu ajutorul înrudirii (dintre Tată și Fiu — *n. t.*); această acceptare rămîne de nepătruns pentru mintea omenească.

Ceea ce pare să fie la Luther efectul unui fel de somnambulism intelectual, sau al unei panici produse de contemplarea unui sistem al dreptății dumnezeiești atins deodată de o înfricoșătoare inflexibilitate, a căpătat la urmașii săi Melanchton și Calvin conturul unei idei clare și distincte. Philipp Melanchton, care se convertise de timpuriu de la umanism și își dedicase viața clarificării ideilor lui Luther, le-a rezumat pe acestea cu precizie în așa-numita doctrină a îndreptării „forenzice”. Calvin, care era mai bine informat decît Luther asupra sistemului legal terestru sub care fusese executat Hristos, și-a folosit știința pentru a descrie modul în care i-au fost aplicate lui Hristos pedepse destinate „hoților și altor răufăcători” și pentru a evoca disperarea pe care a încercat-o pe cruce cînd s-a simțit judecat definitiv de Tatăl său și a „suferit în sufletul său teribilele chinuri ale unui om condamnat și abandonat” *Institutio*, II (XVI–XVII). În această versiune a învățăturii despre coborîrea la iad, Calvin aplica justiției dumnezeiești acea analogie modernizată a legii pe care Luther o percepușe doar în mod vag, cam în același mod în care taina reconcilierii cu Dumnezeu, de care vorbise Luther, s-a transformat în mîinile sale în doctrina predestinației. În secolul următor analogia aceasta avea să fie elaborată mai detaliat de juristul olandez Hugo Grotius.

Din punctul de vedere al istoricului social, ceea ce surprinde la noua doctrină a Răscumpărării este faptul că acest eveniment este exclus din sfera relațiilor sociale, că pe baza unei interpretări nu neapărat obligatorii a Sfîntului Pavel se renunță la ideea

unui schimb echitabil și obiectiv. Faptul că o revizuire așa de importantă s-a putut produce fără a da naștere prin ea însăși nici unei controverse — cu excepția celor care credeau că moartea lui Hristos nu ar fi nimic altceva decît un exemplu eminamente moral — este o dovadă a forței cu care au loc transformările inconștiente, chiar și în cazul unei generații de intelectuali cu un spirit creator așa de pronunțat și așa de conștienți de ei înșiși ca cei de la începutul secolului al XVI-lea. Ascunsă în spatele mesajului luteran al îndreptării *sola fide* și, mai târziu, al celui calvinist potrivit căruia scopul existenței creștine nu este reconcilierea cu Dumnezeu ci supunerea față de voia sa suverană, ea era în sine extrem de convingătoare. Distrugîndu-le temeliile, ea a făcut să se prăbușească dintr-o singură lovitură aripi întregi ale edificiului reprezentat de pietatea acelei epoci.

Dintr-o dată, nu a mai fost așa de urgentă demonstrarea umanității perfecte a lui Hristos, cel puțin nu în modul în care păruse necesară pînă atunci. În general se afirmă că, din punctul de vedere al teologilor Reformei, Hristos îl răscumpăra pe om mai mult în virtutea naturii sale dumnezeiești decît a celei umane. Acest enunț nu a putut fi clarificat în mod cu totul satisfăcător, însă sensul său poate fi întrezărit prin compararea a două situații distincte: la Anselm, Hristos-omul oferă drept compensație dumnezeirea sa, în timp ce în teologia Reformei Hristos-Dumnezeu și-a supus umanitatea unei pedepse penale. Cu siguranță că în *Institutio* Calvin dedică mult spațiu combaterii tezei altor reformatori, potrivit căreia îndreptarea este dăruită omului de Hristos în exclusivitate în calitatea sa de persoană dumnezeiască, susținînd că ea este incompatibilă cu orice formă posibilă a învățăturii despre Răscumpărare. Dar în același timp l-a ars pe refugiatul intelectual Miguel Servetus, refugiat din Spania, deoarece susținea că redescoperirea adevăratului creștinism depinde de abandonarea ideii dumnezeirii lui Hristos. În final a ajuns la concluzia că dacă prin înfrîngerea pe cruce a omului Hristos a fost curățată natura păcătoasă a omului, restaurarea dreptății sale pozitive trebuie atribuită victoriei repurtate de Hristos ca Dumnezeu și manifestate prin Înviere. Cu

toate că, mai ales în cazul lui Luther, erau în mod evident îndatorați imaginii unui Hristos suferind, de care erau atașați predecesorii lor imediați, Hristos continua să fie totuși pentru reformatori un *Christus victor*, în care aveau să se regăsească anumite trăsături ale lui Hristos din *Judecata de Apoi* a lui Michelangelo sau chiar din catolicismul baroc.

Existau temeuri științifice pentru îndepărtarea rețelei de relații umane cu care învăluisese evlavia prereformatorică imaginea lui Hristos; forța lor provenea însă din acea revizuire care priva înrudirea dintre Hristos și om de acel statut de axiomă obligatorie, în absența căruia istoria Mântuirii nu poate fi înțeleasă. De acum încolo contemplația nu se va mai orienta spre numeroasele rubedenii ale Sfintei Ana; devoțiunea față de mama lui Hristos ca centru al reconcilierii universale va fi privită ca denigrare idolatră a victoriei dobândite exclusiv de fiul ei; se va considera că entuziasmul specific Crăciunului sare oarecum peste cal, fiind o sărbătorire prematură a păcii pe pământ. Este drept că nu toți reformatorii împărtășeau aceste opinii: la fel ca și Erasmus, cu devoțiunea sa pentru Madona din Loreto. Luther mergea pe linia celor care plâsmuiseră în secolul al XV-lea o imagine foarte casnică a Sfintei Familii, deși pentru amândoi acest aspect nu reprezenta atât o verigă importantă în istoria mântuirii, cât un model oferit oamenilor spre a-l imita. În final opinia lor a triumfat. Dar datorită modului în care a respins acest întreg complex, pe care-l socotea supărător și suspect de irelevant, Calvin a reprezentat în mai mare măsură spiritul reformant primar. Sfânta Familie nu apare aproape deloc în *Institutiones* și dorința adeptilor săi englezi de a desființa Crăciunul pare să fi fost în concordanță cu propriile sale intenții.

În majoritatea locurilor primul semn vizibil că avea loc o reconstruire drastică a creștinismului a constituit-o înlăturarea sfinților. Ea a luat forma distrugerii sistematice a imaginilor de pe pânze, de pe lemn sau piatră, autorii acestor acte de vandalism fiind fie autoritățile publice, fie mulțimea căreia îi fusese propovăduită Reforma, fie unii și alții. Acolo unde nu era vorba pur și simplu de filistinism, ea reprezenta un protest împotriva

umanizării universului social, apărută ca o consecință a reconcilierii omului cu Dumnezeu. În măsura în care sfinții erau prieteni ai lui Dumnezeu pe baza unei înrudiri naturale, caracterul lor era irelevant și mitologic. Însă dacă se credea că ei dobândiseră această prietenie prin sacrificii meritorii, fiind în situația de a-și comunica meritele și altora, ei scoteau în evidență o teorie greșită asupra mîntuirii. Conceptul de merit era cu totul inacceptabil pentru oamenii cu carte din generația reformatorilor, așa încît Calvin a trebuit să se străduiască din greu pentru a-i convinge că Hristos dobîndise vreun merit prin indescriptibila sa suferință. Cu atît mai puțin sfinții. De teamă ca din cenușa vechii generații de merite să nu renască cumva una nouă, el i-a instruit pe cronicarii persecuțiilor catolice să evite folosirea termenilor „sfînt” sau „martir” la adresa victimelor acestora. Fără îndoială că în felul acesta depășise însă limitele pe care le putea suporta natura umană. Conducătorii orgiei iconoclaste care s-a abătut în august 1566 asupra Țărilor de Jos, centrul picturii bisericești la sfîrșitul Evului Mediu, i-a comparat pe sfinții vii arși de dușmanii lor cu idolii morți distruși de ei înșiși. Protestanții englezi și francezi își plîngeau și ei propriii martiri.

Iată de ce atitudinea Reformei față de sfinți și imaginile lor, care avea la origine credința în unicitatea lui Hristos ca răscum-părător, depindea adeseori fără nici o îndoială de exemple și restricții preluate din Vechiul Testament, dorind parcă să arate cum trebuie îmbunat acel Dumnezeu gelos și irascibil, despre care propovăduitorii Reformei afirmău în același timp că vor să scape. Pe de altă parte, în esență era vorba despre o atitudine specific creștină, în sensul că aceste manifestări emoționale de tip iconoclast aparțineau unor oameni care își abandonaseră niște puternice convingeri anterioare într-un proces de convertire traumatizant. După cum s-a spus despre nemți, iconoclaștii de azi erau icondulii de ieri. De-a lungul îndelungatei ei istorii, relația credincioșilor cu sfinții fusese caracterizată atît de teamă și agresivitate, cît și de iubire și respect; caracterul intens personal al evlaviei tradiționale implica și posibilitatea

unei reacții adverse la fel de puternice, o dată ce ar fi început să circule zvonul că sfinții nu erau capabili să-și îndeplinească îndatoririle în lumea aceasta sau în cea viitoare. Thomas Morus a descoperit că în spatele cuvântărilor despre idolatrie ale reformatorilor timpurii stau ascunse sentimente de ură autentică și nu ar fi fost surprins să vadă mutilările — inclusiv ochii scoși, fețele desfigurate, decapitățile și spânzurările — la care fuseseră supuse în 1566 în Țările de Jos statuile din biserici, inclusiv cele ale lui Hristos. Toate acestea puteau fi folosite ca dovezi în sprijinul afirmației reformatorilor că oamenii confundau sfântul cu statuia lui. Teama, spunea Calvin, a fost cea care i-a determinat pe oameni să solicite lucrarea mijlocitoare a sfinților, însă aceeași teamă era la originea distrugerii lor, anticipându-se astfel întreaga nebunie a persecutării vrăjitoarelor. Este adevărat că în acest caz teama a putut fi risipită mai ușor. S-ar putea spune că de la o zi la alta se dovedise cât de puțin dispus era Dumnezeu să-și răzbune prietenii tradiționali și cât de puțin capabili erau aceștia să se răzbune ei înșiși.

Roma a învățat categoric lecția și s-a oprit o clipă să-și tragă sufletul. După acest răgaz și-a însușit teza umanistă potrivit căreia sfântul este mai curînd un model de virtute decît un prieten sau binefăcător, recomandînd nu un atașament afectiv față de figurile lor eroice, ci admirarea și imitarea lor. Gesturile largi ale sfîntului baroc se adresau unui auditoriu format din mii de persoane și nu donatorului îngenuncheat în fața lui sau bătrînei care-și aprindea lumînările. Gustul renașcentist și eventual teama că poporul ar putea crede că imaginea reprezentată este chiar sfîntul însuși au inhibat tendința de a recurge la moduri de exprimare prea populare, oarecum prea conștiente de ele însele. Extatica Sfîntă Tereza a lui Bernini era mult prea îndepărtată pentru a mai inspira intimitate și reciprocitate; Sfînta Fecioară adormită a lui Caravaggio — prea apropiată pentru a putea mîngîia. Oamenii s-au văzut nevoiți să recurgă aproape numai la propriile lor resurse devoționale, pînă în momentul în care Sacra Inimă a triumfat chiar la Roma în secolul al XVIII-lea. La fel ca imaginea idilică a Sfintei Familii, și ea fusese inventată de fapt tot în secolul al XV-lea.

Dezgustul față de aceste reprezentări ale unei prea omenești evlavii trebuie să fi fost provocat de sentimentul că unica țintă spre care ar trebui să se îndrepte evlavia creștină este suveranitatea nînșrădită a lui Dumnezeu. La același rezultat se ajunge cercetînd soarta sufletelor în purgatoriu: în loc să mai facă obiectul preocupărilor obsesive ale oamenilor, ea a ajuns să fie privită deodată ca un afront la adresa puterii și milostivirii lui Dumnezeu. Renunțarea instantanee la nenumăratele legături de rubedenie constituie de-a lungul tradiției, despre care se spunea acum că nu au nici o legătură cu mîntuirea sufletului — cel mult, cu sănătatea trupului —, reprezintă cu siguranță un eveniment extraordinar în istoria creștinismului și cu siguranță în cea a întregii societăți umane. Mă îndoiesc că i-am apreciat pînă acum consecințele în mod corespunzător. Nu sînt sigur că i-a eliberat pe oameni din robia trecutului chiar în maniera în care am dori să fim eliberați. Cred însă că demolarea unui edificiu social plasat într-un prezent perpetuu a întetit teama oamenilor față de un trecut și un viitor de aceeași factură.

2. Cuvîntul

„La început a fost Cuvîntul.“ Fără îndoială că dintre forțele anonime ale schimbării ar trebui să acordăm prioritate devalorizării imaginii și simbolului în favoarea cuvîntului auzibil sau vizibil; era vorba în același timp de o devalorizare a existenței colective, reprezentată de sacramente, sfinți și tradiția „nescrisă“ a Bisericii, în favoarea confruntării nude cu textul scripturilor. Două vlăstare ale catolicismului secolului al XV-lea pot exemplifica această mutație. În jurul anului 1450 ea dăduse naștere tipografiei din Mainz; în deceniul al șaselea al aceluiași secol îi dăduse naștere lui Erasmus din Rotterdam. În jurul anului 1500 amîndouă se maturizaseră suficient pentru a începe să-și pună amprenta asupra culturii creștine. În relația sa cu creștinismul tradițional Erasmus îmbina acceptarea cu căldură a obiectivelor finale ale acestuia cu un dispreț total față de modurile în care încercase să le atingă. Pacea, înțelegerea, recon-

cilierea — între om și sine însuși, între om și om, între om și Dumnezeu — acestea continuau să fie mesajul lui Hristos; însă satisfacțiile, penitențele, sacramentele și ritualurile nu puteau duce la împlinirea lor. Ele se realizau prin predare elocventă și poază morală și pe baza unei stări a spiritului numite *pietas*, o evlavie civilizată, care presupunea dominația spiritului asupra plăcerilor cărnii, instinctul înrudirii spirituale și pe cel de grup și așa-zisele întruchipări fizice sau sociale ale sacrului. Privind lucrurile în ansamblu, s-ar putea spune că cel mai profund impact pe care el l-a avut asupra Occidentului a fost înlocuirea ritualurilor creștinismului cu ritualurile bunei-creșteri în cadrul vieții zilnice; pînă în secolul al XVI-lea umanismul său creștin sau creștinismul său umanist însemna înainte de toate elaborarea unei elocințe de inspirație clasică în calitate de model al comunicării dintre Dumnezeu și om și dintre oameni. Elocința lui Dumnezeu era cuprinsă mai ales în ceea ce Erasmus numea Noul Instrument, după cum rezultă din interpretarea pe care o dădea începutului Evangheliei după Ioan: „*In principio erat sermo*“. Din momentul în care instrumentul acesta critic a pătruns în camera de lucru a omului de știință, iar mesajul a fost tradus pentru cei mai puțin învățați sub forma unor compendii distribuite bisericilor, cum s-a întîmplat în Anglia, era misiunea „ecclesiast“-ului (pînă atunci preot) să-l retransmită prin elocvența predicii sale, ținută *ecclesiei* (adunării, congregației) sub forma unui discurs plin de viață.

Era vorba de o perspectivă incitantă, menită să-i atragă pe intelectualii crescuți în atmosfera livrescă, rarefiată care era importată acum pretutindeni din Italia. Îl atrăsese pe Luther, care nu fusese educat în felul acesta, și care și-a schimbat pentru o vreme numele în Eleutherius, intitulîndu-se ecleziast. Din punctul său de vedere și conținutul ei era oarecum amețitor, de pildă în cazul penitenței, desființată de noua traducere; iar undeva în adîncurile învățaturii sale despre primatul credinței se întrezărește sensul clasic al lui *fides*, respectiv convingerea pe care trebuia să o trezească oratorul în auditorul său. Entuziasmul său nu a fost de durată. Dificultatea se datora în parte faptului că Luther era fără îndoială un predicator, ceea ce lui

Erasmus i-ar fi fost imposibil; în ciuda pasiunii sale pentru predica vie și a disponibilității sale de a-i învăța pe alții cum să o țină, propria-i elocință se concentra în mod iremediabil asupra paginii tipărite. Care era însă cuvîntul propus comunității creștine în secolul al XVI-lea? Iată o problemă oarecum delicată.

Erasmus însuși dovedește cu siguranță în suficientă măsură că acest „cuvînt“ al secolului al XVI-lea era un medium desonorizat și desocializat, a cărui apariție fusese cerută de adepții lui Marshall McLuhan. William Tyndale, un erasmian englez care a devenit primul traducător al lui Luther, era atît artist cît și teolog al tiparului; disputa sa cu Thomas Morus asupra Noului Testament tradus de el în engleză în 1525, care s-a întins de-a lungul întregului deceniu dinaintea executării amîndurora de către autoritățile seculare, constituie o dovadă că se produsese o astfel de deplasare de sens și că în discuție era o problemă profundă. Pentru Tyndale „cuvîntul acela“, care a fost la început la Dumnezeu, care era viața și lumina oamenilor și se arătase dintr-un întuneric incomprehensibil, nu era un cuvînt personal ci unul literal, cu caracter neutru, interpretat în mod înconștient ca formă scrisă a sa. În nici un caz nu era cuvîntul cultic, așa cum pare să fi fost înțeles uneori de către tradiție, ci vehiculul adevărului; și nici cuvîntul social, ci cel obiectiv, transcendent, care se adresa tuturor și nu se adresa nimănui în același timp, după modelul celor Zece Porunci, care ar fi trebuit să înlocuiască statuile și imaginile pictate ale sfinților din spatele altarelor bisericilor englezești. În ce-l privește pe Morus, acest primat nu exista, cuvîntul fiind pentru el un mijloc imperfect de a comunica ceea ce se putea transmite cu mai multă acuratețe prin imagini; posibilitățile comice ale acestei opinii au fost exploatate de Rabelais în *Pantagruel* (II. XVIII). Cuvîntul natural unge acolo roțile raporturilor trupesti dintre oameni, spune povești, face promisiuni; cuvîntul supranatural este țesut în cadrul comunității nedivizate a creștinilor. El era depozitarul și nu creatorul unei istorii comune, iar scris fiind, nu reprezenta forma originală, unică, sau cea mai importantă a acestui receptacol. Pe lîngă tradiția Părinților mai existau

obiceiurile și misterele simbolice și sacramentale; toate acestea se situau dincolo de limbă și deasupra ei, nefiind, ca pentru Tyndale, receptoarele suspecte ale cuvîntului, care diseminează damnaie peste tot unde „semnificația“ nu le este explicată și înțeleasă cu ajutorul cuvîntului.

Trebuie spus că modurile în care era apreciat cuvîntul de Morus și Tyndale își găseau o expresie destul de exactă în firul argumentației lor: în ce privește forma tipărită a controversii, apostolul cuvîntului se bucura de un avantaj nemeritat, care l-a convins, de altfel, pe martirologul John Foxe că arta tiparului fusese descoperită în mod providențial pentru promovarea Reformei. Firește că apariția Bibliei sub forma unui text continuu tipărit în limba națională a reprezentat un eveniment de extremă importanță, căruia catolicii i-au făcut față cu greu. Unui umanist catolic de tipul lui Reginald Pole i se părea imposibil de surmontat dificultatea pe care o prezenta reconcilierea textului scripturistic privit în individualitatea sa autonomă cu autoritatea colectivă a Bisericii; părinții Conciliului Tridentin au respins atît doctrina sa asupra îndreptării, întemeiată exclusiv scripturistic și care era identică cu cea a lui Luther, cît și încercarea sa de a prezenta tradiția ca pe un continuum al experienței creștine. Încercînd să apere tradiția de asaltul exclusivismului scripturistic, ei s-au dovedit incapabili să abordeze problema în maniera sofisticată a lui Morus, revenind la definirea tradiției ca un corpus de texte cu autoritate care se adaugă scripturii. În același timp, au inițiat transformarea Vulgatei într-un text cu autoritate la fel de categoric acceptată ca aceea a versiunilor mai elaborate științifice, preferate de reformatori, iar cultul însuși a început să sufere de artrită tipografică. Abia în secolul al XVII-lea, după ce catolicii și-au revenit, iar progresul științific a arătat cît de nesigură poate fi „zeița-cherneală“, s-a putut elabora o concepție despre tradiție care să exprime și experiența colectivă trăită de creștini de-a lungul istoriei. La acea vreme miracolul social al lui Morus devenise un fel de instrument pedagogic de transmitere a teoremelor geometriei carteziene din tată-n fiu, și avea să rămînă în starea aceasta pînă la redeșteptarea sa în timpul romantismului.

La ora actuală sîntem nevoiți să admitem că, deși inventat de catolicii germani în amurgul Evului Mediu, tiparul a fost părintele Reformei și al multor alte componente ale istoriei creștinismului secolului al XVI-lea. Dar astfel de afirmații simplificatoare, ca cea a lui Walter Ong, despre cuvîntul care „ar fi încetat să mai fie un simplu sunet, avîntîndu-se în spațiu“, se bazează pe lipsa de înțelegere a sensului real al cititului. Pînă în secolul al XVII-lea cititul în gînd era întîlnit fie la savanții dintr-un domeniu sau altul, fie ca formă devoțională individuală. Cititul însemna cuvîntul spus în șoaptă pentru sine însuși sau cu voce tare pentru alții: cuvîntul scris era un „semn auzibil“. Acesta îi era sensul pentru lolarzii englezi care citeau Biblia pe ascuns, acesta îi era sensul și pentru Luther. Cuvîntul său era un cuvînt care trebuia auzit, o făgăduință care trebuia acceptată cu credință și nu un text care să fie studiat ca atare. După cum spusese Sfîntul Pavel, credința vine din auzite; auzul, nu văzul este simțul creștin prin excelență. Acesta este punctul de vedere al tuturor reformatoarelor și în mod cu totul deosebit al puritanilor englezi. Este adevărat, nu-i interesau așa-numitele „lecturi“, respectiv recitarea unor texte dinainte prescrise unui auditoriu pasiv. Interesul lor se îndrepta spre o versiune integrală a așa-numitei *theologia sermocinalis* despre care vorbise Erasmus și adversarii din secolul al XV-lea ai scolasticii, cum a fost Nicolaus Cusanus, la care textul era folosit ca motto al unei lucrări cu caracter expozitiv sau oratoric. Ca și în cazul lui Tyndale, cuvîntul lor avea funcția de a întemeia o comunitate, de a întemeia Biserica; tiparul era un auxiliar valoros, dar nu el dicta regulile jocului.

Într-adevăr, dacă ne interesează *pietas* tipografică practică de cititorii tăcuți, ea va trebui căutată nu atît în rîndul protestanților cît al catolicilor evlavioși ai secolului al XVI-lea care își citeau cărțile duhovnicești în strane sau odăițe întunecate. Scriptoriile* pline de evlavie din Țările de Jos și tiparul, la rîn-

Introducem, prin analogie cu „refectoriul“, termenul „scriptoriu“ cu sensul de cameră specială pentru scris, mai ales în mînăstiri. (N. t.)

dul său, creaseră pentru aceștia o versiune intimă a evlaviei monahale, care promova meditația individuală, rugăciunea făcută în tăcere și dialogul interior cu Hristos, în cadrul sacramentului sau în alte împrejurări. Best-seller-ul ei era *Imitatio Christi* a lui Thomas a Kempis, ea fiind mult încurajată de relația dintre catolic și confesorul său; Erasmus credea că în locul satisfacției tradiționale ar trebui încurajată citirea unor astfel de cărți. Pentru guvernul regelui Henric al VIII-lea astfel de cititori silențioși reprezentau exemple de adevărată religiozitate, spre deosebire de cititorii Scripturii, care aveau un iz de lolarism și care, dacă erau acceptați, ar fi trebuit să provină oricum din rîndul oamenilor înstăriți. Este adevărat că lucrarea clasică a genului, *Exercițiile spirituale* ale lui Ignățiu de Loyola, un îndrumar pentru comuniunea particulară a sufletelor, cu un evident caracter antitipografic, împărtășeau opinia lui Morus, potrivit căreia cuvîntul este un adjuvant al imaginii mentale. Ideile ei au fost răspîndite însă în afara Societății lui Iisus de o mulțime de lucrări de popularizare, împrumutate și adaptate apoi de reformatori, cel puțin în Anglia, în așteptarea unor autori naționali de literatură devoțională.

Este posibil ca în final tipografia să-i fi prins pe toți în mrejele ei, impunînd un fel de creștinism al textului tipărit pe care nu-l avusese în vedere nici unul dintre cei menționați mai sus, excepție făcînd, eventual, doar Tyndale. Ea l-a cîștigat de partea ei și pe Luther prin intermediul catehismelor și al mărturisirilor de credință în care au fost anexate instituțiile sale anarhice, pe măsură ce Melancton venea în urma sa cu instrucțiunile de rigoare. Chiar și un produs prin excelență oral ca discuțiile sale purtate în timpul meselor* notate între mese de discipolii săi, au sfîrșit prin a alcătui o carte tipărită, după ce-i fuseseră netezite asperitățile limbajului colocvial. Dacă tipografia nu a reușit să-l cucerească pe Morus, ea a reușit cu siguranță să-i cîștige de partea ei pe catolicii englezi. Încercînd să dea formă tipărită disputei dintre Thomas Harding din Louvain și apologetul

Este vorba de așa-numitele *Tischreden*, importante pentru o serie de clarificări de natură doctrinară și practică pe care le aduc. (N. t.)

anglican John Jewel în legătură cu începuturile Bisericii, ambele părți au ridicat un adevărat monument în cinstea decăderii dialogului. După aproape două secole de bîjbîieli, pe la 1570, s-a ajuns la concluzia că dacă preoții catolici încearcă să scape de confuzie într-o țară familiarizată cu traducерile Scripturii în limba națională, cel mai bine ar fi să nu mai traducă Vulgata în mințile lor, ci să aibă o versiune oficială proprie, Biblia din Reims și Douai. Însă în orice caz cel mai mare succes l-au avut la sfîrșitul secolului al XVI-lea cei pentru care, datorită aptitudinilor sau înclinațiilor lor umaniste, cuvîntul tipărit nu reprezenta o convenție ci și o posibilitate de exprimare artistică. Este adevărat că ei nu se găseau doar în rîndurile reformatorilor (un exemplu evident în acest sens este iezuitul Edmund Campion), însă indiscutabil că cel mai mare dintre ei a fost Calvin. Capodopera sa, *Institutio Religionis Christiane*, a fost publicată pentru prima dată de tînărul umanist convertit în anul morții lui Erasmus (1536), pentru ca forma ei finală să fie scoasă de patriarhul din Geneva cu patru ani înainte de moartea sa (1564) la tipografia lui Robert Etienne.

După cum spunea clasicistul Scaliger, Calvin scria mai frumos decît se cuvenea pentru un teolog. Îl preocupa de asemenea foarte mult structura formală a operei sale, schimbînd-o la fiecare ediție; atît în latină cît și în franceză forma ei ultimă avea o finalitate artistică care, datorită experimentelor efectuate conștient într-un mediu nou, era imediat sesizabilă, în ciuda dimensiunilor ei monumentale. După cum își avertizase cititorii, învăța pe măsură ce lucra, și unul dintre lucrurile pe care le-a învățat a fost că ordinea în care sînt prezentate ideile în mod adecvat într-o prelegere nu trebuie să fie în mod necesar și cea proprie unei opere de artă. Predestinația apare, în cele din urmă, la sfîrșitul Cărții a III-a, deși este anticipată cu mult înainte. Astfel structurat, cuvîntul capătă o nouă putere și capacitate de penetrare. *Institutio* nu îl înlocuia pe slujitorul cuvîntului, iar în practică era în același timp manual pentru predicator și însoțitor al laicului; însă constituia un punct de plecare comun, de unde se puteau avînta spre tărîmuri mai înalte preotul și congregația sa dornică să descopere scriptura. Acest moment,

în care concepția lui Luther despre caracterul auzibil și creator al cuvîntului a fost înlocuită de sentimentul că textul poate fi vizualizat, modificat, citat, a ajuns să aibă o semnificație capitală pentru modularea experienței protestante. S-ar putea să supra-estimez importanța acestei tranziții, însă cred că în absența ei este greu de înțeles o orientare majoră în cadrul teologiei reformatorice. Este vorba de diminuarea caracterului sacramental al Reformei, pe măsură ce s-a accentuat dimensiunea ei tipografică. Cu ocazia hotărîtoarelor discuții organizate în 1529 la Marburg de Landgraf-ul Philip de Hessen, Luther a afirmat cu tărie că *Hoc est enim corpus meum* („Căci acesta este trupul meu”) reprezintă un glas de tunet, cuvinte cu valoare oraculară ale lui Hristos, încrustîndu-le, după cîte se spune, în tăblia mesei. De cealaltă parte a acesteia se aflau Zwingli și Oecolampadius din Basel, care au procedat la o interpretare gramaticală și spirituală a textului. O dată cu trecerea veacurilor, în rîndul protestanților s-a impus optica lor, adepții din Germania, Anglia și Suedia ai tradiționalismului simbolic fiind marginalizați. Datorită spiritului său extrem de conștiincios, Calvin s-a străduit din răputeri să se împotrivească acestui curent și să afirme că sacramentele spirituale nu reprezintă niște obiecte oarecare de paie; însă formația sa umanistă s-a întors împotriva lui, i-a sabotat eforturile de reconstrucție liturgică și a deschis larg porțile pentru o retorică a predestinației. În timpul sinodului de la Dort (1618), curentul cuprinsese deja și propria comunitate, iar mai apoi a cuprins și o mare parte a teritoriului catolic, înainte să se facă văzute, în partea a doua a secolului al XVII-lea, pericolele pe care le implică această nouă divinitate a cernelii.

Se presupune în general că, independent de legăturile sale cu textualismul umanist, tiparul a influențat oricum în sens negativ viața cultică. Această ipoteză nu este însă universal valabilă. Tiparul a reprezentat un vehicul adecvat pentru *Book of Common Prayer* („Cartea de rugăciune comună” — *n. t.*) a lui Thomas Cranmer, și cel puțin prima versiune a acesteia, cea din 1549, a fost o capodoperă (sau o colecție de capodopere) la fel de indiscutabilă ca *Institutio* a lui Calvin; iar despre *Ritualul Roman* din 1612 se poate spune același lucru. Oricît de splendide ar fi

fost însă aceste realizări, le erau totuși proprii o finalitate și uniformitate care aveau darul să inhibe, și adeseori chiar să suspende spiritul inventiv și elaborat, varietatea locală și personală care caracterizează cultul medieval. Iar acolo unde au reușit să supraviețuiască, riturile locale au fost totuși afectate: reducerea solicitărilor venite din partea științei teologice oficiale a secolului al XVI-lea a dus în Franța la tipărirea multor variațiuni locale ale ritualului căsătoriei. Aceasta le-a ajutat să supraviețuiască tendinței romane de uniformizare, însă a împiedicat probabil orice posibilitate de a mai include în viitor și alte moravuri sociale vii. Cu siguranță că a fost vorba de o opțiune nefericită.

În general tiparul a fost un adversar tot atât de mare al imaginii ca și al ritualului și simbolului; însă el însuși producea în același timp imagini, iar tiparul secolului al XVI-lea le-a multiplicat în număr mare pe cele despre care se poate spune că sînt adjuncți ai cuvîntului. Ilustrarea amintirilor din *Legenda de Aur* cu actualitatea crudă prezentă în colecțiile lui Jean Crespin (*Cartea martirilor*, 1554) și Foxe (*Acte și monumente*, 1563), modelarea paginii prin înregistrarea definitivă pe suport de lemn sau piatră a relatărilor unor martori oculari, a cuvintelor folosite în procese și pe patul de moarte, a unor momente de eroism și brutalitate, toate acestea au constituit, fără îndoială, un adevărat dar pentru martirologie. Nemaiputîndu-și hrăni în alt chip văzul, protestanții își bucurau ochii cu aceste imagini: ele ofereau comunității prezente posibilitatea de a se solidariza cu trecutul și viitorul pe firul istoriei. Posibilități similare stăteau și la dispoziția catolicilor și au fost intens folosite în a doua parte a secolului al XVI-lea la Roma, în Franța, Anglia și prin alte părți. Remarcabil este însă faptul că în momentele și în locurile care au avut cel mai puternic impact asupra destinului unei națiuni — Parisul turbat și exasperat de după 1580, convins că monarhia îl vinde protestantismului — imaginile martirilor catolici nu puteau fi găsite în cărți ci pe niște panouri uriașe expuse mulțimilor. Și totuși, redirectionarea solidarității realizată de cultul martirilor nu a avut decît un efect marginal asupra catolicilor, și mă îndoiesc că ea s-a produs și în rîndul luteranilor, dar a pătruns adînc în conștiința multor altor protestanți. Aceștia

puteau *vedea* acum că, într-adevăr, comunitatea adevăraților creștini constituia un grup restrâns de martori ai adevărului, aflați în luptă neîncetată cu lumea și puterile răului. Astfel, ei se simțeau irezistibil atrași de Apocalipsă și de Judecata de Apoi, când măcelărirea martirilor avea să fie răzbunată iar Hristos avea să stăpânească pământul împreună cu sfinții. Apocalipsa Sfântului Ioan nu se numărase printre cărțile preferate ale reformatorilor, care se temeau pe bună dreptate că ar putea declanșa o adevărată obsesie, însă reprezenta în mod cert un teritoriu de-a dreptul predestinat adjuvantului vizual. Această posibilitate de receptare vizuală a Apocalipsei a fost așa de semnificativă, încât se poate spune că tiparul a contribuit la nașterea unui mod de experiență a Evangheliei.

3. *Duhul*

[„Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa ... și tot cel ce va chema numele Domnului se va mîntui.” Faptele Apostolilor, 2, 17–21; Ioil, 3, 1–5]

Susținătorii catolicismului afirmau că dezintegrarea vechiului regim va însemna începutul unei epoci noi, a milenariștilor, sectarilor și falșilor profeți, iar anticipările lor apocaliptice păreau să se adevărească la un moment dat. Deși nu foarte agreată, moștenirea schismelor medievale era suficient de vizibilă pe culmile dealurilor din Boemia, ea putîndu-se transforma peste noapte din coșmar în model, în momentul în care se zguduia din temelii ultracatolicismul compensator al Germaniei. Acesta fusese în oarecare măsură și cazul lui Luther, atunci când opozantul său catolic, Johannes Eck, l-a convins în timpul disputațiunii* lor

* Folosim intenționat această formă arhaizată și nu „disputa” consacrată pentru o instituție a Evului Mediu și a Renașterii, intitulată în latină „disputatio”. Sensul ei este de discuție publică și organizată ca atare între doi opozanți, eventual în prezența unor susținători. (N. t.)

de la Leipzig din 1519 că fusese tot timpul husit. Pînă la urmă s-a dovedit că cehii nu pot oferi nimic altceva decît un refugiu temporar, însă catolicismul de limbă germană și umanismul de limbă germană s-au dovedit a fi surse extrem de fertile pentru disidența față de ortodoxia reformatorică.

Aceasta a fost inițiată de intelectuali, în clipa în care le-a scăpat din mîină recurgera la un creștinism textual. Așa s-a întîmplat la Wittenberg sub influența lui Andreas Carlstadt, căruia nu-i plăceau icoanele, și la Zürich sub cea a lui Conrad Grebel, căruia nu-i plăcea muzica. Întoarcerea lui Luther de la Wartburg a restabilit echilibrul tulburat de Carlstadt, însă Zwingli s-a văzut confruntat la Zürich cu o situație mai dificilă. Concurenții săi susțineau pur și simplu că ceea ce spusese el despre Euharistie — că este un eveniment comemorativ, care ar trebui să urmeze cît mai fidel posibil calea indicată de sursele neo-testamentare — ar trebui să se aplice în mod evident și în cazul celui alt sacrament care supraviețuiește exigențelor sale — botezul. În conformitate cu Noul Testament, cel care dorea să se boteze trebuia să se pocăiască și să creadă în Hristos, consecința fiind pogorîrea asupra bunurilor, împreună cu toți cei botezați. Din moment ce copiii nu satisfăceau în mod evident aceste exigențe, tot la fel de evident nu se puteau bucura nici de foloasele sacramentului. În sfîrșit, cu literalismul eroic care-i caracteriza, opoziția lui Zwingli au tras de aici concluzia că nici ei, nici restul lumii creștine nu fuseseră botezați cu adevărat, așa că au început să se boteze unii pe alții în Rin. Și pe baza aceluiași interpretări literale ale textului scripturistic, au început să propovăduiască Evanghelia tuturor făpturilor. În disprețul lor față de practica creștină reală nu și-au dat probabil seama că înlăturînd botezul copiilor atentau la înseși temeliile societății creștine; iar cînd autoritățile municipale din Zürich și din alte părți le-au atras atenție asupra acestui aspect, și-au consultat din nou textele, ajungînd la concluzia că toporul a ajuns la rădăcina copacului. Era timpul să se separe de pleavă, mai ales de pleava autorităților civile, cu care Zwingli și alții îi amestecau în mod cu totul inadmisibil. În felul acesta s-a născut, sau renăscut, în Biserică, sectarismul congregaționist.

Acest radicalism mimetic nu a avut niciodată nici cea mai mică perspectivă de a fi aprobat de omul obișnuit. Faptul că s-a bucurat totuși de o audiență mai mare decît cea la care te-ai fi așteptat se datora combinării lui cu unele forțe vii din interiorul creștinismului german, de care reformatorii oficiali nu au știut să țină seama în suficientă măsură. Una dintre ele era tradiția frățiilor, puternic reprezentată într-unul dintre orașele germane trecute la Reformă, Strasbourg, unde structura confreriilor semăna cu cea din Veneția. Breasla grădinarilor din acest oraș l-a lansat pe Clement Ziegler, un profet indigen situat undeva între confreria tradițională și sectarismul Reformei; el nu reușise să-i convertească pe țăranii din Pădurea Neagră, însă oferise acasă un model alternativ față de Reforma propusă orașului de Martin Bucer. Oraș cu o puternică componentă umanistă și o tipografie prosperă, după 1530 Strasbourg a fost refugiul tuturor curiozităților, intelectuale și de altă natură, ale Reformei de limbă germană și, probabil din acest motiv, un puternic candidat la poziția de Nou Ierusalim, pînă cînd a fost întrecut chiar pe linia de sosire de Münster, în Westfalia, iar Bucer a putut să introducă în sfîrșit legea și ordinea Reformei.

Anabaptismul a progresat prin recursul la o serie de motive puternice, unele vechi, altele noi. Cel tradițional prin excelență îl constituia noțiunea frățietății absolute, în cadrul căreia urmau să dispară toate barierele și aveau să domnească pacea și iubirea. După cum am mai spus, ea fusese o realitate permanent prezentă în creștinismul medieval, iar după 1470 mulțimi de oameni s-au simțit atrase de un oarecare Drummer, profet din Niclashausen, de pe teritoriul episcopului de Würzburg, care o propovăduise sub patronajul Sfintei Fecioare. Ideea a fost întărită în urma situării ei mai corecte decît pînă atunci în perimetrul creștinismului primar care trebuia revigorat, acea „restituire” care reprezintă tema cărții scrise de G. H. Williams în legătură cu acest subiect. Din punct de vedere practic, mai semnificative au fost două noutăți scripturistice. Vocația lor de apostoli i-a dus pe anabaptiști de-a lungul liniilor vitale ale Imperiului, mai ales de-a lungul Rinului spre Țările de Jos și

coastele hanseatice, unde s-au dovedit a fi mai bineveniți decît în sud. Persecuțiile severe pe care le-au suferit aproape peste tot au amplificat anticipațiile milenariste exprimate de unii dintre profeții lor, și i-au convins pe mulți dintre ei să se identifice, la fel ca cehii taboriți de odinioară, cu acele pasaje din Apocalipsă care se refereau la răzbunarea ce se va revărsa asupra celor care îi măcelăriseră pe sfinți.

Toate aceste motive, plus iconoclasmul, viziunile și fanteziile dogmatice despre bogăție, sex și putere erau prezente în viața imigranților anabapțiști din Țările de Jos, care au deținut puterea în Münster între februarie 1534 și iunie anul următor.

Fanteziile au dominat regimul totalitar al lui Jan Bockelson din Leiden, un carnaval de nouă luni, dar fără post. Pe de altă parte, sînt îndreptățite și obiecțiile moștenitorilor tradiției anabaptiste, care arată că acest producător de teatru, format în mediul literar și artistic al Renașterii olandeze, nu este reprezentativ pentru moștenirea lor. Frații din nord și-au ținut capetele plecate pînă ce Statele Generale ale Țărilor de Jos le-au tolerat prezența începînd din 1578, ei reușind să transmită și în Anglia și America un model acceptabil al Bisericii congregaționiste. Persecutați într-o manieră mai sistematică, cei din sud, dintre care mulți proveneau din Tirol, și-au căutat scăparea coborînd pe firul Dunării, găsind în Moravia un refugiu unde-și puteau practica în liniște comunismul lor de inspirație divină.

Pe lîngă numărul mare de profeți și apostoli care îi iritau pe reformatorii convenționali, creștinismul german a produs și un indiscutabil competitor de marcă, pe saxonul Thomas Mûntzer. Mûntzer era un profet major nu numai datorită varietății remarcabilelor sale talente, ci mai ales faptului că era un teolog biblic la fel de pătrunzător ca Luther și Calvin și un la fel de bun cunoscător al tradiției creștine și a celei clasice. Iar viziunea sa teologică corespundea în același timp sensibilității creștine din epocă. Mûntzer era teolog al Duhului Sfînt: în mod cu totul deosebit, el i-a determinat pe colegii săi să accepte ideea că dacă Dumnezeu este Dumnezeu pe care-l mărturiseau, dacă profila cu claritate calitatea de părinte al Tatălui și pe cea de Cuvînt

a Fiului, atunci trebuiau să-i permită și Duhului să fie Duh. După cum mărturisise chiar Luther în public, nemții în mod special fuseseră binecuvîntați cu doctori* ai Duhului: să li se dea voie să-i asculte.

În 1516, cînd tînărul Luther a publicat compendiumul autohton al doctrinei mistice germane din secolul al XIV-lea, *Theologia deutsch*, el continua să plătească tribut unui curent extrem de puternic. Exigențele profetice de a se cultiva Duhul cu mai multă intensitate, asimilate adeseori modelului istoric al starețului Gioacchino da Fiore, cu cele trei stadii ascendente ale lumii (epoca Tatălui, epoca Fiului și epoca Duhului), reprezentaseră întotdeauna un loc comun în creștinismul tradițional. Ele proliferau, avînd ca punct de plecare scîrba față de cele trupești. S-ar putea spune însă că pînă atunci fuseseră un loc comun periferic, la fel ca *potestas absoluta*, așa cum o concepuseră nominaliștii: ceva util doar în cazuri de urgență. Dintre multiplele evenimente care plasaseră între timp acest loc comun în centrul atenției, cel mai evident a fost apariția lui Erasmus, în ciuda faptului că acesta complicase aspectul teologic al problemei, respingînd pe motiv că ar fi neautentic un text în sine crucial, referitor la egalitatea Duhului Sfînt cu Tatăl și cu Fiul. În spatele lui Erasmus se găsea Platon, eroul cultural al inamicilor teologiei didactice, care fusese receptat direct de către florentini și indirect de aproape toată lumea prin intermediul Sfîntului Augustin; deși se referă în principal la îndreptarea prin credință, lucrarea lui Augustin *Asupra spiritului și asupra literei* era un text venerat de toată lumea. Era imposibil ca un om de cultură de la începutul secolului al XVI-lea să fie ostil creștinismului spiritual, deși era greu de stabilit cu precizie care era opusul acestuia.

Din punctul de vedere al creștinismului organizat, dificultatea pe care o presupunea Duhul era că sufla (sau, în formularea lui

* Folosirea termenului în acest context poate să pară ciudată cititorului român, și în general răsăritean, însă este perfect familiară spiritului occidental încă din timpul scolasticii. În sensul acesta se folosea, de pildă, la adresa lui Aquinas apelativul „Doctor communis”, iar mai tîrziu „Doctor angelicus” (N. t.)

Caspar Schwenckfeld, „spirita“) unde poftea. Nu fusese de mare folos misticilor germani din secolul al XIV-lea și nu fusese cea mai bună recomandare pe lângă inchizițiile respective nici în cazul unor italieni sau spanioli cum au fost Ignățiu de Loyola și Teresa de Ávila. Fiind animat de un permanent spirit revoluționar, era un oaspete incomod pentru orice Biserică. În ce-i privește pe reformatorii „ortodocși“, aceștia se vedeau confrunțați cu o problemă suplimentară, deoarece din punctul lor de vedere cuvîntul scripturistic constituia singurul mijloc sigur de comunicare dintre Dumnezeu și creștin și al credinței care vine din auzite.

Ceea ce era o problemă pentru reformatorii didactici, era pentru Müntzer o revelație. În ciuda faptului că a murit tînăr, că nu a avut timp să scrie mai nimic pe îndelete și că era privit în general ca un monstru veșnic rebel, se poate spune despre el că a fost liderul sectarismului reformatoric. Forțînd puțin nota se poate afirma despre el că a enunțat o doctrină formulată în diferite alte moduri și de numeroase alte spirite extrem de independente, cum ar fi nobilul silezian Schwenckfeld, cosmograful Sebastian Franck, doctorul Servetus, precum și anabapțiștii propriu-ziși. Această doctrină cuprindea trei enunțuri pe care le voi prezenta într-o formă simplificată. În primul rînd se afirma că Duhul este superior Cuvîntului, că ceea ce spune Dumnezeu sufletului în mod direct reprezintă un martor mai sigur al adevărului decît simplul text scripturistic: litera omoară, însă duhul conferă viață. Aceasta însemna că textul scripturistic de pe pagină este învelișul exterior al unui cuvînt interior care trebuia descoperit. Mai însemna că Dumnezeu, care nu era un Dumnezeu mut, cum îi plăcea lui Müntzer să se exprime, mai avea și alte căi de comunicare cu oamenii, cum ar fi, de pildă, inspirația permanentă a profeților săi, viziunile și mărturia întregii creații. În uluitoarea predică asupra capitolului doi din cartea lui Daniel, adresată principilor saxoni, principala preocupare a lui Müntzer a fost să-i definească pe reformatorii oficiali, aproape înainte ca aceștia să-și fi început lucrarea, ca scribi care fac comerț cu cuvinte, și să afirme liberul acces al „omului obișnuit“, inclusiv al celui analfabet, la spiritul lui Hristos.

Din moment ce spiritul lupta împotriva cărnii, era necesară reinterpretarea întrupării lui Hristos. Servetus a fost ars pe rug de Calvin pentru că a revizuit Treimea, iar emigranți italieni au întemeiat în Polonia comunități care au respins în mod formal această doctrină. Este vorba de o problemă care i-a preocupat practic pe toți reformatorii spirituali, cu excepția lui Mântzer însuși, în care par să fi fost prea adânc înrădăcinate trăirile fundamentale și iconografia creștinismului medieval târziu. Mulți căutau să soluționeze problema negînd că trupul asumat de Hristos ar fi reprezentat un trup biologic real, primit prin naștere de la mama sa. Ei afirmău că fusese un „trup ceresc“ sau o substanță increată, etern preexistentă, pentru care apariția fenomenală a omului Hristos avea într-un fel funcția de umbră platoniciană. Avînd în vedere cele spuse aici în legătură cu toate acestea, este interesantă concluzia lui G. H. Williams că la originea problemei lor se găsea o iritare provocată de doctrina lui Anselm asupra Mîntuirii și o teamă confuză de a o înlocui cu altceva. În acest caz se poate afirma însă în mod categoric că ea se raporta și la tradiția devoțională preremontanică asociată Euharistiei, și în mod special la acele cazuri în care datorită sentimentului intens al comuniunii spirituale cu Hristos, consumarea propriu-zisă a ostiei ajunsese să nu mai prezinte decît un minim interes. Sprijinindu-se pe un faimos pasaj din Sfîntul Ioan referitor la spirit și la carne, sentimentul acesta se revărsase, dînd în „sacramentalismul“ spiritualist reprezentat la discuțiile de la Marburg de partida lui Zwingli, pentru a călăuzi apoi eforturile lui Calvin de a elabora o doctrină euharistică reformatorică, acceptabilă pentru toată lumea. În ceea ce-i privește pe schismatici, cea mai clară formă a sa apare la Schwenckfeld, care afirmă că în stadiul actual al creștinismului administrarea fizică a Euharistiei ar trebui suspendată, în așteptarea unei revelații suplimentare.

Dacă se înțelege prin „carne“ de fapt „natură“ sau „înrudire naturală“, iar botezul lui Hristos este interpretat ca regenerare în Duhul Sfînt, se poate ajunge cu ușurință la niște concluzii prin excelență anabaptiste. Mântzer însuși nu a tras în mod

consecvent aceste concluzii, ceea ce explică mai marea sa asemănare cu milenariștii din Münster decît cu principalul curent al anabaptiștilor. Astfel se explică și identificarea sa cu cauza țăranilor germani în timpul războiului dus de aceștia între 1524–1525, ceea ce avea să-i atragă și moartea. Învățătura referitoare la botezarea credincioșilor provoca disensiuni, și aceasta nu numai în rîndurile birocrățiilor princiari sau a municipalităților obsedate de unitate; ea provoca și nemulțumirea omului obișnuit, convins că prin botez el și copiii săi făceau parte cu adevărat din familia creștinilor. Anabaptiștii au conferit și mai multă greutate accentului pus de sectari pe fraternitatea militantă, pe speranța milenaristă și pe imitarea Bisericii primare, folosindu-se de o antologie de texte referitoare la tăișul ascuțit care trebuie să-i fie propriu discernămîntului spiritual. Dar în timp ce ei se concentrau în mod special asupra separării grîului de neghină, Müntzer considera că principala sa misiune constă în a tăia din rădăcină copacul autorității carnale. Datorită faptului că sursele sale erau diferite, mesajul său era formulat în limbajul unității, nu al separării. Ceea ce desprinsese el din spusele vechilor doctori germani era că Duhul este caracterizat de unitate, că doimea este opusul unității și că sfințenia nu presupune separare ci asimilarea părților de către întreg. Este adevărat că astfel de nuanțe nu erau evidente pentru cel care privea lucrurile din exterior, și cu atît mai puțin pentru omul obișnuit în numele căruia pretindea Müntzer că vorbește. Chiar și pentru o intelectualitate care privea cu simpatie aceste două aspirații, spiritul nu părea să ducă decît la încurcături și confuzie. Privite din interior, eventual la Münster și în mod cert în Moravia, pe pășunile frizone sau în pădurile din Essex, aceste roade se numeau comuniunea sfinților și unitatea Duhului în unitatea păcii.

Este greu de spus prin ce mijloace au fost transmise aceste idei cu peste un secol mai tîrziu în Anglia perioadei Interregnumului și dacă a fost necesară, de fapt, o astfel de transmitere. Poate că ar trebui să vedem în ele niște spori secretați de cultura

creștină, meniți să producă în mod garantat ciuperci la o anumită temperatură. În orice caz, celui care își îndreaptă atenția de la creștinismul radical specific Germaniei în deceniile doi și trei ale secolului al XVI-lea spre Anglia deceniilor patru și cinci ale secolului următor, îi este imposibil să nu constate că s-a mai confruntat o dată cu tot ce întâlnea aici. Firește că existau și diferențe: edificiul care se prăbușise în acest caz nu era Biserica tradițională, ci Biserica reformată a Angliei, cu cei optzeci de ani de istorie ai ei; modelul intelectual pentru reconstruirea ei nu-l reprezenta Wittenbergul lui Luther sau Zürichul lui Calvin, ci, în măsură mai mare sau mai mică, Geneva lui Calvin. Este momentul să se evidențieze aici una dintre creațiile specifice ale istoriei protestante engleze. Într-un fel sau altul, datorită modului în care le prezentaseră slujitorii Bisericii Anglicane reformate lucrările specifice cuvîntului lui Dumnezeu, în inimile multora dintre ei luase naștere o viziune diferită asupra congregației bisericești; s-a constatat că specifice pentru aceasta sînt separarea de lume, comunitățile instituționalizate, liberul arbitru și sfințenia văzută. Nu se știe cu precizie cum și cînd s-a conturat această viziune. Privită din interior, s-a apreciat că ea este de la bun început endemică pentru protestantismul englez, considerîndu-se că reprezintă o consecință a tendințelor spre existență casnică, privată, apărute în evangheliismul calvinist englez după 1600, și o reacție față de agresivitatea unui grup de episcopi reacționari în deceniul al treilea al aceluia secol, față de descoperirea făcută în deceniul al patrulea că monarhul este un mădular al lui Anticrist și sfîrșitul lumii existente, sau față de influențele emigranților întorși din Olanda sau din Noua Anglie. Privită din exterior, originile ei au fost puse în legătură cu modul de viață al unor familii alcătuite din oameni harnici, cu supremația elementului laic sau a unor organizații militare.

În ciuda faptului că la vremea aceea era suficient de puternic, fiind principalul vlăstar al nonconformismului englez, și că mai târziu a influențat formarea unui univers religios specific englez, congregaționalismul, sau tradiția Bisericii reunite, nu a împus în general transformări radicale ale lumii exterioare.

El a rămas calvinist atît prin limbaj cît și prin etos, și chiar și acolo unde a adoptat botezul adulților nu a recurs decît arareori la concluziile sociale pe care le trăsese anabapțiștii. În ciuda propriei sale teorii, el s-a dovedit în stare să se integreze în Bisericile instituționalizate, pentru scurtă vreme în vremea lui Cromwell și timp mai îndelungat în Noua Anglie. El nu s-a dovedit capabil să reprime, ci, dimpotrivă, contra propriilor interese, a încurajat chiar în mod cît se poate de evident extraordinara multiplicare a universului religios englez, caracteristică Interregnum-ului. Prin 1650 ajunsese să fie pus în defensivă, nu de concurența presbiterienilor ortodocși, pe care reușise să-i anihileze, ci de exodul propriilor membri, dezamăgiți de certurile dintre protestanți și dornici să găsească ceva care să le dea un sentiment de împlinire și unitate mai puternic decît cuvîntul predicat de Calvin; din acest motiv erau cunoscuți și sub numele de „căutători“.

Unii au găsit răspunsul dorit în milenarismului coloanei a cincea monarhiste, care dădea profeției lui Daniel o interpretare diferită de cea a lui Mûntzer, însă susținea împreună cu el că în aceste zile de pe urmă nu mai este suficient ca sfinții să nu se lase contaminați de relele lumii; ei trebuie să pună mîna pe o sabie adevărată, să înlătore toate guvernele existente și să introducă un regim teocratic al disciplinei dumnezeiești, care să-i poată fi cămin adecvat lui Hristos la a doua venire a sa. Organizație de teroriști, atrăgătoare pentru bărbații cu instincte războinice, ai cărei membri nu s-au distanțat prea mult de curentul principal al doctrinei Reformei engleze, au influențat *establishment*-ul Commonwealth-ului, iar în momentul în care și-au văzut înșelate speranțele că Oliver Cromwell ar fi omul lor au încercat să dea o lovitură de stat, din fericire fără succes.

Era vorba de un grup alcătuit din oameni puțini, însă plini de dăruire; majoritatea căutătorilor găseau ceea ce căutau abandonînd cuvîntul în favoarea unei versiuni oarecare a învățăturii lui Mûntzer despre Duh. Nu că s-ar putea opera o distincție categorică între spiritualiști și milenariști, din moment ce revărsarea Duhului constituia unul dintre semnele recunoscute ale

zilelor de pe urmă. Motivul fusese pregătit de anumite elemente anabaptiste importate de dincolo de Marea Nordului, și de anumite trăsături specifice ale evlaviei englezești: dimensiunea profetică, dimensiunea devoțională care insista asupra preeminenței experienței religioase private și convingerea că la temelia rugăciunii, a cultului și (în cadrul sectelor) a preoției trebuie să se găsească inspirația. Existase o tensiune între chemarea la preoție prin predestinare și prin slujirea dumnezeiască bazată pe liber arbitru și perfecționare spirituală; s-ar putea spune că explozia creștinismului spiritualist a reprezentat o victorie a celor care auzeau cuvîntul, de multe ori femei, asupra celor care-l propovăduiau.

Printre sunetele a ceea ce părea în primul moment o îngrozitoare cacofonie, răzbăteau temele radicalismului german, ca și ale precursorilor săi medievali, reluate de numeroase glasuri individuale: glasul ranterilor care credeau că cei aleși nu pot păcătui; glasul lui Gerrard Winstanley, care a încercat să aducă unitatea pe pământ ridicînd Colina Sfîntului Gheorghe în parohia Walton-on-Thames; glasul lui George Fox și al quake-rilor, predicatori ai luminii interioare, care au demonstrat atașamentul permanent al mișcării față de modul de viață englez și care i-au absorbit pînă la urmă pe mulți alții, inclusiv pe Winstanley. Toți credeau în superioritatea experienței nemijlocite a Duhului; toți aveau viziuni și susțineau că spiritul profetic continua să fie viu. Ranterul Abiezer Coppe pretindea că principalul vehicul al disciplinei literale care trebuie depășit este reprezentat de cele Zece Porunci și se identifica pe sine însuși cu Dumnezeu, afirmație care nu deranja în primul rînd din punct de vedere doctrinar, ci mai ales datorită expresiei literale bizare. Vorbind unor sectari confuzi din nord despre spiritul lui Iisus, Fox l-a interpretat ca abandonare a „noțiunilor” și „profesiunilor” exterioare, preamărind, nu înainte de vreme, practicarea virtuții tăcerii de către prietenii lui Dumnezeu și oferind tuturor oamenilor o versiune a ceea ce Evul Mediu ar fi numit calea negativă a sfințirii. Winstanley a insistat asupra dominației spiritului asupra trupului și l-a identificat pe

cel dintîi cu ceea ce el numea Rațiune, înțelegînd prin aceasta spiritul transcendental de dreptate care sălășluiește în conștiința sau în spiritul oamenilor. Strict tehnic vorbind, ranterii par să fi fost predestinaționiști, în timp ce toți ceilalți erau în mod evident adepți ai liberului arbitru; însă dacă li se acordă prea multă atenție, aceste distincții capătă un sens literal cu totul inadecvat. Cu puțin timp înainte ca și catolicii francezi să lanseze un atac puternic în aceeași direcție, Samuel Fisher, care trecuse de la ranteri la quakeri, a recurs la critica biblică de text ca armă împotriva „învățaților și a textualiștilor“

Deși nici unul dintre ei nu era adept convins al învățăturii răspîndite în Germania despre trupul ceresc al lui Hristos, nici unul dintre ei nu credea cu strictețe că creștinii își datorează mîntuirea unei răscumpărări realizate de Iisus cel istoric pentru păcatele oamenilor. Fără nici o excepție, ei îl înțelegeau pe acest Hristos esențial ca pe ceva prezent în mod difuz în persoanele sfinților, ca pe o entitate abstractă care nu se mai deosebea în nici un fel de Duhul Sfînt. Despre Winstanley, care nutrea cu fervoare această credință, însă nu cu mai multă fervoare ca ranterii și quakerii, s-a spus din acest motiv că nu credea de fapt într-un Dumnezeu transcendent, ceea ce nu pare să fi fost adevărat.

În sfîrșit, toți credeau, împreună cu Müntzer, că există un singur Duh și că semnul distinctiv al comunităților în care domnește Duhul este o unitate perfectă; sub domnia Duhului, pentru a împrumuta o expresie a ranterului Coppe, oamenii vor fi cufundați (de fapt „confundați“ cu — *n. t.*) în universalitate. Quakerii s-au folosit de acest gen de afirmații pentru a ignora ierarhia lumească și a folosi frățescul „tu“ ca mod general de adresare. Potrivit convingerii lui Winstanley, domnia Duhului asupra trupului însemna abolirea proprietății și a muncii remunerate. Ranterii, care, pentru a-și sublinia propria victorie asupra trupului, se numeau pe ei înșiși trup *unic* al lui Dumnezeu, se opuneau atît ierarhiei cît și proprietății, socotind în plus că și familiile distincte și căsătoria monogamică reprezintă obstacole în calea unei comunități autentice.

În ciuda năzuinței lor spre contemplație, aventurile spiritualiștilor radicali nu au reprezentat în final decît niște note de subsol în istoria transformărilor prin care a trecut creștinismul. Aceasta nu se datorează în principal faptului că doctrina lor socială se opunea autorităților, căci ei au avut de profitat de pe urma persecuțiilor. Cauza principală constă în faptul că milenarismul lor funciar îi împiedica să propovăduiască o conduită creștină a vieții de zi cu zi care ar fi putut asimila acel adevăr convențional potrivit căruia gardurile despărțitoare bune îți asigură vecini buni. Ar fi exagerat să se spună că reprezentau sfîrșitul unei melodii depășite și nu începutul uneia noi, de vreme ce prin structura lor se raportau cu toții la Scriptură, iar sentimentul unității promovat de ei corespundea unei caracteristici cu caracter general a Reformei; quakerii continuă să fie, în fond, în mijlocul nostru. Priviți în ansamblu însă, ei ni se par oarecum demodați, populînd un univers ale cărui contururi sînt trasate de păcatele de moarte. Lipsei de stabilitate caracteristică mișcărilor extraordinare ale Duhului i s-a adăugat în cazul lor și un alt anacronism, și anume acela că s-au născut într-o civilizație a cuvîntului, care s-a dovedit a fi în cele din urmă chiar o civilizație a cuvîntului tipărit. Unul dintre răspunsurile date anabaptismului a fost registrul botezurilor, celălalt — catehismul. În această privință concurența spiritualiștilor era de la bun început exclusă: să ne imaginăm un catehism rentarian. Mai mult ca în orice altă epocă de pînă acum, la începutul Europei moderne vîrsta Duhului fie se încheiase, fie nu începuse încă.

VII. Instituția religiei creștine

Umaniștii și reformatorii nu aveau prea multe cuvinte de laudă la adresa practicii tradiționale a sacramentelor, dar nu obiectau în nici un fel față de învățătura lui Augustin și a Bisericii primare, conform căreia sacramentele constituie coloana vertebrală a organismului social. Dacă doreai ca Biserica să rămână un organism social, trebuia să-i menții tainele; deciziile luate în legătură cu acestea aveau să determine natura organismului social al noii Biserici. Toți reformatorii aveau să sesizeze cât se poate de repede aceste implicații în urma unei aspre confruntări cu radicalii spiritualiști. În lumina acestei experiențe neplăcute, și-au dat seama că toate practicile pe care puneau un așa de mare accent — instruirea creștină a copiilor, integritatea familiei creștine, identitatea Bisericii și a comunității civile — depindeau de practica tradițională a botezării pruncilor. În consecință, s-au grăbit să-i reafirme valabilitatea, împreună cu cea a Euharistiei, văzînd în ea unul dintre cele două acte simbolice instituite prin porunca dată de Hristos în Evanghelie.

Aceste două sacramente le înlocuiau pe cele șapte ale Bisericii medievale, și pe cele trei avute în vedere inițial de Luther, cînd menținuse și pocăința. În măsura în care sacramentele constituiau un sistem social pentru lumea laică creștină, cu singura excepție a căsătoriei, care era exclusă, schema lui Luther nu era decît o versiune a celei tradiționale. Aceasta număra, de fapt, patru din cele subsumate cifrei mistice șapte, din moment ce hirotonia, extrema ungere și confirmarea pot fi excluse, iar celelalte alcătuiau o structură tripartită: riturile de înrudire (botezul și căsătoria) duceau prin intermediul celui al reconcilierii

(pocăința) la ritul unității (Euharistia). Indiferent care ar fi temeiul viziunii trinitare profund ancorate în structura medievală, sensul ei echivala aici cu credința că între alfa și omega societății laice creștine se găsea o regiune conflictuală neclară, care reclama o structură rituală proprie. Optînd în favoarea a doar două sacrameente, reformatorii își însușeau punctul de vedere umanist, potrivit căruia problemele specifice acestei zone puteau fi rezolvate cu ajutorul altor mijloace, cum ar fi instrucția, consilierea, povața sau legislația; și în ciuda faptului că a menținut sacramentul intermediar, modul de a proceda al Bisericii Catolice pornea de la premise oarecum similare. În ambele situații se excludea, explicit, într-un caz, sau implicit, în celălalt, cel de-al doilea act al ritualului, și în felul acesta și semnificația sa socială.

1. *Porunca a patra*

Reforma a finalizat procesul de înlocuire a celor șapte păcate capitale cu cele Zece Porunci ca temei al sistemului moralei creștine; prima dintre acestea care nu se referea în primul rînd la datoriile creștinului față de Dumnezeu, ci la cele față de aproape era „Cinstește-i pe tatăl și pe mama ta“. Ceea ce reprezenta pentru el însuși și pentru catolici porunca a patra, iar pentru Calvin și alții care conferiseră prohibirii chipurilor cioplite un statut independent a cincea, constituia, în opinia lui Luther, piatra de temelie a tuturor obligațiilor sociale și politice ale creștinilor. Ea era în același timp o prescripție care trebuia înțeleasă în sensul ei literal. Este adevărat că nimeni nu interpreta porunca exclusiv în sensul ei literal: paternitatea a fost extinsă întotdeauna și asupra autorităților Bisericii și ale Statului, așa încît protestanții cît și catolicii reclamau supunere față de aceste autorități atunci cînd se refereau la această poruncă. Însă în timp ce pentru catolici povara ei esențială consta din sensurile ei metaforice, îndatoririle propriu-zise de părinte reprezentau crucea pentru reformatori; pretenția autorității civile de a i se arăta supunere poate fi interpretată ca o autoritate reziduală, acționînd *in loco parentis* acolo unde, dintr-un motiv sau altul,

părinții naturali erau împiedicați să-și exercite atribuțiile. Însă din moment ce în practica luterană acesta era cazul cel mai frecvent, beneficiarul imediat al accentului pus pe calitatea de părinte a fost nu atât tatăl literal cât principele metaforic. Nimeni nu putea să fi sesizat la timpul respectiv faptul că această poruncă le așază pe mame pe același plan cu tații. Reformatorii aveau scuza că creștinii, confrunțați toată ziua cu Maica Bisericii și cu Maica lui Hristos, se cam săturaseră să tot fie mămoșiți. Însă neputința de a citi dincolo de primele trei cuvinte ale poruncii avea un sens mai general și trebuie pusă pur și simplu pe seama misoginismului unei constituții masculine.

Această profilare a paternității propriu-zise nu avea cum să nu influențeze practica botezului sacramental. Ostilitatea față de anabapțiști și convingerea generală că înrudirea rituală este iluzorie aveau amîndouă darul să-i indice pe părinții naturali ca fiind cei mai indicați pentru a li se încredința copilul botezat. Însă tradiția exogenezei baptismale a rămas puternică, atât în teologie cât și la nivelul sentimentelor populare, iar reformatorii mai tradiționaliști erau sensibili față de ideea că abolirea instituției nașilor ar reprezenta o serioasă lovitură la adresa societății creștine. Luther însuși s-a mărginit să refuze ideea că înrudirea spirituală ar reprezenta un impediment la căsătorie: el a folosit în aceeași măsură posibilitatea de a fi naș, de care a beneficiat în urma retragerii din viața monahală, ca și pe cea de a fi tată; în ritul său baptismal, instituția nașilor și-a păstrat rolul ei istoric. S-a spus uneori că în practica luterană a existat tendința ca soția pastorului să acționeze ca un fel de nașă universală, ceea ce ar fi reprezentat un mod convenabil de a familiariza masele cu implicațiile celei de-a patra porunci.¹³ În ce-l privește pe Calvin, contrastul cu pricina era mai problematic, din moment ce învățase de la Zwingli și Bucer să apere botezul pruncilor aplicînd și în cazul creștinilor ideea vetero-testamentară a legămîntului dintre Dumnezeu și un popor istoric, Avraam și sămînța sa. El pare să fi menținut tăcerea în legătură cu nașii, pe care i-a exclus din ritualul său, vîzînd însă probabil în ei una din acele „tolerabile absurdități“ la care se referea uneori; cal-

vinii francezi, care împărtășeau în această privință într-o manieră ciudată opiniile Romei, par să fi optat în favoarea unui singur naș, de sex masculin. Intenția evidentă a învățaturii sale era însă de a revizui excluderea părinților naturali, practică în trecut, iar adepții săi englezi aveau cu siguranță dreptate în momentul în care îl interpretau în acest sens. Confrunțați cu regimul tradiționalist al lui Thomas Cranmer, foarte asemănător cu cel al lui Luther, ei s-au străduit să impună dreptul exclusiv al părinților naturali de a aduce copilul la botez, iar apoi de a-l primi în brațele lor, recurgerea la părinții alternativi nefiind permisă decât atunci când lipseau cei dinții. Concepția lor s-a impus în timpul Adunării de la Westminster, dintre anii 1643–1653, și a reprezentat o vreme regula Bisericii Anglicane, pentru a se renunța apoi la ea în timpul Restaurației.

Creșterea rolului jucat de părinții naturali în ce privește aspectele formale ale botezului a fost oarecum atenuată de două reguli: botezul nu putea fi celebrat decât în public, într-un cadru cultic, apreciindu-se în același timp că femeile nu sînt niște celebranți adecvați. Cu toate acestea, ideea legămîntului era foarte influentă în afara tradiției presbiteriene, și aceasta nu doar în Noua Anglie, unde reprezenta o problemă arzătoare. Ea nu constituia doar un bun răspuns dat anabapțiștilor, ci exprima în modul cel mai adecvat convingerea dominantă în rîndul oamenilor cu carte, că cea mai bună inițiere în creștinism nu se obține prin ritualuri simbolice, ci prin transmiterea elementelor credinței în cadrul învățămîntului religios. Instituția nașilor nu era adecvată acestui scop, și pe măsură ce instrucția a căpătat o din ce în ce mai mare greutate în mediul lumii creștine, ea a părut tot mai lipsită de sens. Cu două sau trei excepții din rîndul preoților elisabetani conservatori, nici chiar comunități protestante care au menținut-o nu s-au gîndit să menționeze nașii în registrele lor de botezuri; dacă se pune un oarecare temei pe spusele preotului Ralph Josselin, care a trăit în Essex în secolul al XVII-lea, clerul englez credea că este vorba de un obicei popular acceptabil, însă cu o semnificație redusă. Biserica Catolică a cerut într-adevăr să se înregistreze în continuare

și numele nașilor, însă motivul principal care dusesese în secolul al XVI-lea la aceste înregistrări — prevenirea căsătoriilor dintre oamenii înrudiți prin alianță spirituală — devenise în secolul al XVIII-lea o notă de subsol din registrul părinților naturali și al copiilor lor. Pentru populația catolică principală semnificație socială a botezului a continuat să fie crearea prietenilor rituale; însă acest aspect nu a fost încurajat de clerul Contrareformeii, dimpotrivă. Conciliul Tridentin a făcut un ultim efort de a relansa ideea romană a unui singur naș, dar în final s-a mulțumit cu o pereche de nași simbolici, câte unul de fiecare sex, ceea ce semăna mai mult cu un fel de parodie inutilă: ritualul englez medieval o obliga pe nașă să-l învețe pe copil rugăciunile necesare, pe când ritualul roman din 1612 cerea preotului să le reamintească părinților naturali datoria lor de a asigura copilului educația religioasă creștină. Se presupunea probabil că ei vor fi prezenți la botez, ceea ce reprezenta o distanțare de practica baptismală tradițională.

În realitate opiniile reformelor protestante și catolice coincideau, nu în ceea ce privește rolul părinților în educația religioasă, ci îndatoririle de catehizație ale clerului. Mutația suferită de cuvântul „catehism“, de la sensul inițial de exorcism anterior botezului la cel de curs de instruire care survenea o bună bucată de timp mai târziu, nu a presupus, de fapt, o redistribuire semnificativă a autorității de la membrii clerului la laici. Nu se uscase bine cerneala de pe *Micul Catehism* al lui Luther (1529), conceput ca un dialog dintre un tată și fiul său, că autoritățile evanghelice s-au și declarat învinse, transmițând această responsabilitate clerului, ceea ce avea să devină regula din bisericile luterane. Tradiția geneveză, inițiată de Calvin mai întâi cu acel prost conceput *Formulaire d'instruire les enfants en la Chrétienté* din 1541, iar apoi într-o formă mai acceptabilă cu *Catehismul de la Heidelberg* din 1563, a încercat să mențină echilibrul ceva mai mult timp; însă majoritatea mărturiilor ne parvin din Anglia, unde calviniștii erau adeseori nemulțumiți de doctrina transmisă de clerul parohial. Atît în cazul catolicilor cît și în cel al protestanților, catehizarea în familie avea loc doar acolo unde

un *establishment* ostil sau neînțelegător o condamna să ducă o existență retrasă. Din acest motiv ierarhia Bisericii Anglicane nu făcea notă discordantă față de practica generală a Bisericilor protestante în momentul în care pornea de la premisa că predarea catehismului reprezintă o activitate cu caracter parohial și că parohiile vor fi bine alcătuite în momentul în care copiii lor își vor petrece după-amiezele de duminică învățând pe de rost obligațiile care fuseseră asumate în numele lor la botez. Pe de altă parte, în atmosfera de neliniște provocată de succesele catehizației reformatrice, catolicii nu vedeau de ce nu s-ar inspira din structura catehismelor reformatrice în cadrul eforturilor pe care le făceau ei înșiși în această privință. Așa au procedat pe scară largă iezuiții: Peter Canisius s-a inspirat în Germania de la Luther (1556), Edmond Auger în Franța de la Calvin (1563). În Italia Robert Bellarmine a elaborat ceva mai târziu o schemă de catehism proprie, inspirată însă și ea din *Catehismul Conciliului Tridentin*. Pe la 1600 nu mai existau decât puține limbi în care să nu fi existat un catehism pe care copiii să-l poată învăța pe de rost. În ciuda unei tendințe generale de standardizare, Franța secolului al XVII-lea pare să fi fost aproape la fel de bogată în exemple ca Germania secolului al XVI-lea de vreme ce tradiția galicană a independenței episcopale îi încuraja pe episcopi să-și alcătuiască formule proprii. La fel ca Bisericile Reformei, principalul mijlocitor al catehismului era preotul paroh. În Italia era ajutat de „școli“ (sau confrerii) destinate învățării doctrinei creștine, care începuseră să apară în Lombardia pe la mijlocul secolului și erau promovate deopotrivă de episcopatul Contrareformei în nord și de către papă la Roma, și din care par să fi făcut parte atât clerici cât și laici; după câte se pare, pînă în momentul în care a început să circule cel al lui Bellarmine, ele nu s-au folosit de un text standardizat. Într-adevăr, catehismul lui Bellarmine era recomandat deopotrivă părinților, gospodarilor, preoților și cateheților profesioniști, însă după părerea unanimă a preoților Contrareformei era destul de greu să-i determini pe părinți să-și trimită copiii

la catehism, și mă îndoiesc că experiența Bisericilor protestante era mult diferită.

Privită într-o perspectivă de ansamblu, transmiterea acestor versiuni pedagogice ale creștinismului și asimilarea lor de către masa credincioșilor a avut efecte mai importante decât orice altă inovație a secolului al XVI-lea. Deși catehismul constituia prin structura sa un mod de instrucție oral, trebuie să se țină seama și de posibilitatea unei tiranii tipografice. Cu siguranță că el reclama o mare investiție de talent și imaginație, aceasta fiind asigurată în primul rînd de Luther și de o mulțime de adepți ai săi din țările luterane pe parcursul deceniilor de după 1530, iar mai târziu de iezuiți, care, fără a le fi teamă că par copilăroși, țineau seama de simboluri și adjuvante vizuale și respectau în general limitele memoriei. Bellarmine a lăsat la o parte cele opt fericiri, argumentînd că nimeni nu poate memora ceva ce depășește cifra șapte. Francezii s-au folosit de o tradiție națională de versificație, elaborată încă în secolul al XV-lea. Catehismul a pregătit terenul pentru un sistem de educație primară la țară, acest efect devenind vizibil în Franța înainte de 1700.

Efectul negativ al catehismului ar fi reducerea creștinismului la tot ceea ce poate fi predat și învățat. Erau predate rugăciunile, la fel cum procedaseră părinții, nașii sau preoții încă înainte de Reformă, dar se explica mai stăruitor sensul cuvintelor. Se prezentau Crezul și cele Zece Porunci, care erau mai ușor de explicat și de înțeles decât cele șapte păcate capitale; pentru catolici prima crezul, pentru luterani poruncile, probabil pe baza principiului că este preferabil să termini întîi cu ce este mai greu. Educația copiilor protestanților se referea în mult mai mare măsură la comportament și la deferența față de părinți și autoritățile civile, iar a celor catolici conținea în plus și un set de porunci referitoare la obligațiile religioase; acestea fuseseră de curînd extrase din *summae*-le confesionale ale secolului al XV-lea și erau descrise ca porunci bisericești. Catehismul avea darul să insuflă supunere și să traseze limite, între diferitele versiuni ale Reformei precum și între protestanți și catolici, el putînd sta în același timp la baza unei virtuți creștine reflexive.

Era mai puțin indicat, pentru a mijloci sensul de *communitas* al Bisericii, sentimentul că sacramentele reprezintă o instituție socială, sau pur și simplu iubirea față de aproape.

Pentru catolici, și eventual pentru toată lumea, una dintre consecințele catehismului a fost abandonarea unor teritorii întinse ale practicii sociale cotidiane în favoarea profesiilor bunelor maniere, ale căror principii le erau imprimare copiilor în general o dată cu Crezul și Poruncile. Erasmus, care nu ar fi fost prea satisfăcut de catehisme ca atare, putea să se considere răzbunat în această privință, căci textul fundamental referitor la moravurile publice constituia contribuția aparent modestă pe care o adusese el însuși la îmbunătățirea comportamentului copiilor. Spre deosebire de alte aspecte ale moștenirii lui Erasmus, acesta și-a menținut neștirbită influența, ea crescând chiar, pentru a triumfa apoi în secolul al XVIII-lea. El a fost elaborat în lucrarea diplomatului papal Giovanni della Casa, *Galateea* (1558), pe care iezuiții au folosit-o ca manual al bunelor maniere, și de către un întreg regiment de autori francezi, care au scris despre „bunele maniere creștine”, cel mai important dintre ei fiind Jean-Baptiste de la Salle, ale cărui *Règles de la Bienséance et de la civilité chrétienne*, publicate în 1713, aveau să domine scena timp de un secol. Pe vremea lui de la Salle triada formată din catehism, bune maniere și cultură literară fusese universal acceptată în Occident, considerându-se că este constelația cea mai adecvată pentru formarea copiilor. Probabil că diferențele dintre versiunile creștinismului încetaseră să mai prezinte importanță, iar limitele pe care le impusese rangul învățării bunelor maniere erau pe cale să fie înlăturate. Aceste maniere se refereau la comportamentul la masă, la ținuta corpului, la ceea ce putea fi atins, menționat, observat, și, la fel ca în cazul catehismului, principalul său agent nu era familia ci școala. Este greu de știut data de la care aceste maniere au început să fie promovate în mod spontan de părinți. În ciuda exemplului negativ pe care l-a oferit educația de proastă calitate a lui Ludovic al XIII-lea al Franței, în cazul nobilimii și al burgheziei ni se pare rezonabil să presupunem că ar fi vorba de începutul și mijlocul secolului al

XVII-lea; în ce privește restul populației Europiei, este greu de presupus că modul elegant de a mânca s-a putut impune înainte de apariția furculiței ieftine, întârziată din cauza unor dificultăți tehnice care nu au fost soluționate, după câte se pare, decât de revoluția industrială.¹⁴

Pentru a înțelege ce semnificație a avut apariția furculiței în istoria creștinismului, este suficient să se analizeze opiniile inchi-zitorilor venețieni, care criticau, în 1573, o pictură de mari dimen-siuni a lui Paolo Veronese, în care acesta intenționa să reprezinte Cina cea de Taină. După părerea lor, tema era tratată într-un mod inadmisibil, deoarece, printre altele, unul dintre apostoli se pre-gătea să-și mănince cina cu furculița. (Veronese a înrăutățit și mai mult lucrurile spunînd că nu este vorba de o furculiță ci de o sco-bitoare, așa încît numele final al tabloului a ajuns să fie *Prînzul din casa lui Levi*.) Într-o lume creștină pentru care ritualurile mesei servite în comun aveau o mare semnificație, un sistem de reguli de comportament care interziceau accesul direct la un platou sau o cană anume putea reprezenta o inovație alarmantă. Nimic, și în special reconstruirea anamnetică a actelor sacramen-tale, nu avea voie să transforme Cina cea de Taină a Domnului într-un exercițiu de bune maniere: pe măsură ce bunele maniere s-au impus la masă, ritualurile comensualității casnice și ritualurile creștine au apucat-o pe căi diferite. Cu siguranță că mîncatul peș-telui a supraviețuit mai mult decât și-ar fi dorit-o Erasmus, care a scris împotriva lui un dialog comic. Acest obicei era susținut, în Anglia cel puțin, de teama guvernanților că renunțîndu-se la el le-ar da faliment flotele; apoi de mai accentuata fidelitate a catolicilor față de un obicei care ajunsese să-i deosebească de ceilalți; în sfîrșit, de opoziția gospodinelor față de înlăturarea singurei lor funcții preoțești. Însă postul și abstenența nu s-au împăcat niciodată ușor cu regulile fixe ale bunelor maniere, iar acolo unde au supraviețuit au fost în mare măsură transformate prin scăderea importanței acordate mesei în comun. În felul acesta trebuie înțeleasă recomandarea făcută catolicilor din se-colul al XVIII-lea de a practica la masă stăpînirea de sine, dînd mai departe un aliment deosebit de gustos, dar avînd grijă să nu

fie văzuți de nimeni. Binecuvîntarea de la începutul și sfîrșitul mesei era încurajată atît de catehismele catolice cît și de cele protestante, ceea ce a făcut ca mesele luate în familie să se transforme în jertfe de laudă și de mulțumire, ceea ce i-ar fi plăcut, de altfel, și lui Thomas Cranmer.

Respectarea poruncii a patra presupunea acceptarea prealabilă a îndemnului biblic adresat omului de a crește și de a se înmulți. Ar fi fost surprinzător ca reevaluarea paternității naturale (și din punct de vedere teoretic și a maternității) să nu ducă la o oarecare modificare a felului în care era înțeleasă sexualitatea de către conștiința creștină. Convingerea că finalitatea legitimă a actelor sexuale este procreația conjugală nu era mai puternică în rîndul teologilor Reformei decît al celor catolici medievali. Probabil că Reforma a facilitat într-o oarecare măsură revigorarea ei, asigurînd în această privință supremația viziunii teologilor față de cea a canoniștilor — prin intermediul căsătoriei preoților, mai asprei judecări a adulterului masculin și închiderii bordelurilor.

Însă potrivit stării de spirit care a stat la baza decretului asupra căsătoriei formulat de Conciliul Tridentin, principala idee a acestei porunci ar fi că părinții trebuie să supravegheze mai îndeaproape opțiunile matrimoniale ale copiilor lor; efectul ei oarecum paradoxal și opus intențiilor lui Luther l-a reprezentat relativa întîrziere cu care au început tinerii să se căsătorească și să întrețină relații sexuale. Este posibil ca între 1400 și 1700 să fi existat o tendință de creștere a vîrstei căsătoriei, iar Pierre Chaunu (*Le Temps des réformes*, 1975) a lăsat să se înțeleagă că, după părerea sa, transformarea creștinismului s-ar datora, pînă la un anumit punct, dorinței de a face față consecințelor acestui fenomen. Computerul acestui demograf ar putea avea, într-adevăr, lucruri interesante de spus despre istoria timpurie a sexualității tinerilor necăsătoriți, însă în ce privește istoria cuplurilor căsătorite el pune carul înaintea boilor. Pe lîngă reevaluarea poruncii a patra, mai existau în cadrul creștinismului și alte procese care favorizau întîrzierea vieții sexuale a tinerilor. Unul dintre ele l-a reprezentat campania dusă în favoarea

ideii de a se permite doar cuplurilor căsătorite să doarmă în același pat, ceea ce avea să revoluționeze în cele din urmă împărțirea interioară a caselor. În felul acesta, mai ales acolo unde se respectau ritualurile sociale specifice acestui eveniment, intrarea în patul nupțial semăna și mai mult decât pînă atunci cu o bijbîială în întuneric. Singura deducție cu adevărat plauzibilă pe care o putem face pe baza cifrelor demografice este că crescuse într-o oarecare măsură vîrsta la care se măritau femeile: se pare că pe parcursul secolului al XVII-lea, era mai firesc decât înainte ca vîrsta soției să corespundă în mare celei a soțului ei, deși această tendință a fost criticată de adepții Reformei, care credeau că în felul acesta ar fi periclitat patriarhatul, pentru ei sacrosanct.

Cu ajutorul unor astfel de modificări, în caz că ele au avut realmente loc, s-ar putea înțelege mai bine numeroasele sfaturi date cuplurilor căsătorite, care caracterizează literatura creștină de după Reformă, și tonul de romantism casnic despre care s-a afirmat că ar constitui o contribuție specifică a autorilor protestanți englezi. Numărul mare de scrisori pe această temă pare să indice intenția de a conferi vieții conjugale o mai mare pondere în raport cu celelalte forme de manifestare a iubirii creștine decât fusese cazul în mod obișnuit înainte de Reformă. Este posibil ca autorii protestanți să fi privit satisfacția sexuală în cele din urmă cu mai multă bunăvoință decât cei catolici, deși erau mai puțin înclinați decât aceia să recurgă la descrierea unor tehnici sexuale. Ambele categorii moșteneau tradiția augustiniană, sistematizată în manualele confesionale de dinainte de Reformă, potrivit căreia, dacă nu-și propuneau în mod explicit procreația, relațiile sexuale dintre cei căsătoriți erau funciarmamente păcătoase, avînd chiar caracterul unor păcate de moarte dacă nu erau întreținute decât de dragul plăcerii.

În caz că lucrarea devoțională clasică *Holy Living* a lui Jeremy Taylor reflectă realmente situația din epocă, cuplurilor protestante engleze li se spunea pe la 1650 că au dreptul legitim să se înveselească sau să-și exprime iubirea reciprocă. În decursul secolului anterior catolicii făcuseră un efort susținut pentru a

da o nouă turnură acestei probleme, fără a avea însă pînă la urmă succes. Treizeci de ani înaintea Reformei consensul augustinian fusese zdruncinat de teologul parizian Martin le Maistre, care afirma că în perspectiva binelui reciproc cuplurilor le este îngăduită oricît de multă satisfacție sexuală, în limitele rezonabilului, firește. Această concepție a fost împărtășită de majoritatea tomiștilor de la începutul secolului al XVI-lea, iar mai tîrziu a devenit, pentru iezuitul Thomas Sánchez, temelia unui tratat extrem de evoluat referitor la sexualitatea oamenilor căsătoriți (*De sancto matrimonii sacramento*, 1602–1605). Sánchez a provocat însă o reacție puritană, care în deceniul al patrulea al secolului prinsese contur în tradiția jansenistă a lui Antoine Arnauld și Pascal, aflînd, în acest caz, un aliat în calculul aritmetic favorizat de Roma. În urma Tridentinului, cuplurilor le era amintită datoria de a procrea și mai mulți catolici cu o insistență care nu lăsa decît prea puțin sau absolut nici un spațiu pentru rafinamentele unei posibile satisfacții conjugale. În practică este probabil ca pe parcursul secolului al XVII-lea tonul vieții conjugale să fi devenit treptat mai afectuos, sau cel puțin mai intens, observația fiind valabilă pentru cuplurile de toate confesiunile: această concluzie rezultă din atitudinea pe care o arată unii față de alții în testamente membrii cuplurilor catolice franceze. Însă catolicismul nu pare să fi reușit să găsească argumentația teologică adecvată acestei realități; poate că piedica de care s-a lovit a fost faptul că Erasmus nu s-a gîndit să-și extindă ideea bunelor maniere și asupra relațiilor conjugale.

În secolul al XV-lea au existat două concepții rivale despre Sfînta Familie: una mai largă, alta mai îngustă; după mijlocul celui de-al XVII-lea, învățătura creștină oficială, indiferent de nuanța ei, nu a mai cunoscut decît una. Așezămîntul hotărît de Dumnezeu creștinilor era *familia*, alcătuită dintr-un cuplu unit de natură și de legăturile pauline ale iubirii și respectului reciproc; din copii născuți și crescuți (cu ajutorul clerului și dascălilor de școală) în frica lui Dumnezeu, să-și cinstească părinții, să-și învețe buchile, să-și cunoască credința și să-și șteargă nasurile; și, pe cît se putea, din servitori avînd statutul unor copii

artificiali. Era vorba de un construct la fel de ideal ca lanțul tentacular alcătuit din rubedenii iubitoare, cultivat de tradiție; însă în calitatea sa de ideal reclama o autoritate categorică, suficientă pentru a determina alunecarea tuturor concepțiilor concurențe, care puteau revendica în aceeași sau chiar în mai mare măsură calitatea de a fi creștine, spre imaturitatea folclorului sau marginalitatea unor secte. Este inutil să mai spunem că autoritatea nu aparținea în exclusivitate poruncii lui Dumnezeu, căreia i se recunoșteau eventual o mulțime de elemente auxiliare. Unul dintre ele era cel al lumii clasice și în particular al celei romane. De la umaniștii italieni ai secolului al XV-lea încoace, modelul *familiei* romane era o prezență puternică, și încă în perioada premergătoare Reformei se coalizase cu ambițiile anumitor guverne italiene pentru a încuraja caracterul privat al familiei care, după cum s-a afirmat, a alungat de pe scena publică alianțele de familii, partidele și celelalte obstacole care stăteau în calea ascensiunii autoritarismului politic. Fără a se raporta în aceeași măsură la clasici, ci mult mai mult la Porunci, Germania luterană a trecut probabil printr-un proces similar. Intensitatea tradiționalismului francez s-a dovedit a fi un obstacol important, iar forțele vieții private creștine s-au lovit aici de opoziția mai mult sau mai puțin conștientă a înrudirilor creștine. Francezilor li se spusese de la Geneva că preceptele vetero-testamentare referitoare la frățietate, ca de pildă cele referitoare la camătă, ar reprezenta niște relicve antropologice, în timp ce acelea referitoare la paternitate ar fi esențiale pentru sfîntirea creștină. După o scurtă perioadă de dominație protestantă, care trasase străzi prin cimitire și lezase sentimentele confreriilor, iezuitul Edmond Auger și franciscanul Jean Benedicti (*La Somme des péchez*) au replicat din Lyonul catolic, reafirmînd, cu o vigoare demnă de Thomas Morus, doctrina augustiniană a difuzării carității prin intermediul înrudirii și al riturilor sociale. Ei și-au găsit un răspuns pasionat în corporatismul Ligii Catolice, care milita pentru o fraternitate obligatorie, împotriva protestanților și a coroanei, pînă ce părăsirea ei de catolici luminați sau înspăimîntați a inițiat, începînd cu domnia lui Henric al IV-lea, epoca unui creștinism de factură casnică și a monarhiei

triumfătoare. În Insulele Britanice, Confederația Irlandeză de la Kilkenny din 1641 constituia o manifestare de natură similară. Între timp Biserica Anglicană pare să fi trecut printr-o versiune mai silențioasă a conflictului francez, între promotorii calviniști ai unei vieți casnice dumnezeiești și adepții arminieni ai prieteniei sociale, cum a fost poetul George Herbert.

Cu toate acestea, interpretarea războaielor religioase ca lupte între paternitate și frățietate își are limitele ei. În primul rînd ține prea puțin seama de axiome comune tuturor părților; în al doilea, viața casnică creștină constituia uneori în mod evident nu atît obiectul disputat în războaiele religioase cît consecința acestora. Ea reprezenta un mod de existență aproape necesar pentru comunitățile minoritare sau schismatice, indiferent care ar fi fost motivele nonconformismului lor sau concepția lor despre Biserică. În consecință, ceea ce ar putea da senzația unei precocități deosebite în Anglia și Republica Olandeză reprezenta tributul datorat nu numai teologiei sociale a Reformei, ci și pluralității opțiunilor religioase care stăteau la dispoziția englezilor și a olandezilor. Acel apostol al interiorului casnic al secolului al XVII-lea, Jan Vermeer din Delft, pare să fi fost un catolic acceptabil pentru toată lumea.

2. *Disciplina*

Nici chiar Luther, care uneori visa să reînvie Euharistia casnică, nu s-a gîndit vreodată că forumul potrivit pentru penitență ar fi căminul familial sau că nuiuaa părintească ar fi un instrument adecvat pentru reconcilierea păcătoșilor. Este adevărat, teologia politică a lui Luther dădea uneori impresia că păcatul poate fi îndreptat cu ajutorul corecției patriarhale aplicată de principe sau de unul dintre slujbașii săi, însă în această privință vina nu-i aparținea în totalitate lui Luther. Înlăturînd postul și abstenența, reformatorii privaseră familia creștină de funcția penitențială pe care o îndeplinise pînă atunci. Însă probabil că din punctul lor de vedere nici nu merita să se vorbească despre această pierdere, din moment ce, eradicînd eroarea

reprezentată de satisfacție, erau conștienți că se bucură de sprijinul general al intelectualilor. Regulile de conviețuire socială, așa cum erau prezentate ele de Erasmus în *Dialogul despre cum se mănâncă peștele*, îi încurajau; teologii scolastici de tipul lui Gaetano le ofereau cele mai bune argumente, afirmând că satisfacția pe care trebuie să o dea creștinii pentru păcatele lor nu trebuie să fie „vindicativă” ci „curativă”. Calvin găsea că acest „curativ” reprezintă o noțiune acceptabilă, iar încercarea lui Morus de a impune, împotriva lui Tyndale, necesitatea unei „suferințe” compensatorii pare să fi constituit un efort singular în această privință. În felul acesta bunul-simț al celor învățați, exprimat adeseori prin intermediul bunului-simț al celor ignoranți, a urcat la bordul aceluia vas bun numit *Metanoia*, propagând volens-nolens ideea lui Erasmus că singura persoană care-l putea vătăma pe creștin era doar el însuși și că eliberarea de păcat nu constă într-un fel de restaurare a unor relații exterioare, ci în transformarea sinelui.

Cuvîntul folosit pentru acest proces, după ce se renunțase la folosirea sa tradițională pentru biciuirea penitențială, era *disciplina*, iar diferența dintre el și penitență consta în faptul că în timp ce penitența este ceva ce trebuie făcut, disciplina este ceva ce trebuie învățat. Adepții lui Calvin afirmau că introducerea acestei accepțiuni a termenului le-ar aparține, însă el era folosit pe scară largă și de alții, inclusiv de Conciliul Tridentin și de episcopii care i-au urmat. În principiu, termenul era pur și simplu opusul doctrinei, care rămînea rezervată celor învățați; în accepțiunea ecleziastică el desemna toate elementele creștinismului referitoare la comportamentul rezultat din credință și măsurile care trebuie adoptate pentru asigurarea răspîndirii comportamentului creștin. În practică el a ajuns să acopere toată aria de probleme care fuseseră pînă atunci de domeniul pocăinței. Reformatorii de pretutindeni erau de acord că pocăința tradițională nu duce la rezultatele dorite, că versiunea ei practică de tribunalele ecleziastice nu constituia modul adecvat de transmitere a comportamentului creștin și că prevenirea este de preferat tratamentului. Cei mai întreprinzători dintre ei aveau în

vedere două moduri radical diferite de suplinire a acestei deficiențe, pentru fiecare putându-se folosi termenul „disciplină“, deși în felul acesta se forțează oarecum terminologia secolului al XVI-lea.

În catolicism soluția se baza în mare măsură pe anumite evoluții suferite pe parcursul secolului al XV-lea de practica spovedaniei și consta în folosirea obligației de a recurge la sacramentul pocăinței ca prilej oferit credinciosului de a-și monitoriza propria viață în mod sistematic. Un singur aspect al dialogului interior recomandat în *Imitatio Christi*, examinarea conștiinței, a devenit subiectul unei mulțimi de tratate tehnice care semănau cu exercițiile mnemotehnice studiate de Frances Yates; ele au fost sintetizate într-o formă greu de urmărit de una dintre sperietorile lui Erasmus, sorbonistul Jan Mombaer. Oricât de încurcat ar fi, acest corpus mărturisește dorința de a deplasa accentul, în cadrul penitenței sacramentale, de pe satisfacția care urmează confesiunii pe disciplina interioară care o precedă. Această deplasare coincidea cu concepția dominicană referitoare la funcția curativă a sacramentului, propovăduită de către aceștia la începutul secolului al XVI-lea cu atîta vigoare, încît Luther s-a simțit obligat să protesteze.

În momentul în care s-a clarificat diferendul dintre dominicani și Luther în legătură cu indulgențele, ceea ce a rămas a fost dezacordul referitor la merite sau la posibilitatea unei examinări sistematice și exhaustive a conștiinței ca o condiție a spovedaniei. Atacul îndreptat de Luther împotriva acestei practici a constituit principalul motiv al condamnării sale din 1520 și a continuat să fie menționat împotriva lui pe parcursul Conciliului Tridentin și mai târziu. La origine simplu semn distinctiv dintre două școli teologice și tradiții „religioase“, disputa aceasta avea să aibă în final consecințe grave, făcînd ca modulele de viață catolic și protestant să nu mai poată comunica unul cu celălalt. Preluată în versiunea mai viguroasă, mai orientată spre exterior și spre viitor a convertirii interioare schițate de Ignățiu de Loyola în ale sale *Exerciții spirituale*, menite să fie atît ghid în viața cotidiană cît și îndrumător pe parcursul trans-

formării individuale, examinarea conștiinței a ajuns să fie cu timpul obligatorie pentru orice suflet evlavios, un adevărat model de viață creștină specific catolicismului postreformatoric.

La iezuiții de mai târziu sau la alții, cum ar fi episcopul savoiaard François de Sales, ea s-a dovedit capabilă să se adapteze unor însușiri și talente personale, sexe și poziții sociale foarte diferite. După aproximativ un secol începuse să modifice atât practica comuniunii cât și pe cea a confesiunii, devenind o parte obligatorie a rugăciunilor individuale rostite de catolici. Datorită ei apăruse o nouă profesiune, a directorilor de conștiință, și noua știință a cazuisticii; ea îi inspirase pe misionari și pe activiste, îi ajutase pe poeții metafizici să-și interiorizeze imaginile și să-și concentreze mintea. Investigând un teritoriu bogat, căruia primii reformatori îi întorseseră spatele, ea a făcut extrem de mult pentru revigorarea catolicismului. La fel ca îndreptarea prin credință, ea a cunoscut și regrese, unele dintre acestea explicând și tensiunile existente între iezuiți și janseniști în Franța secolului al XVII-lea. În rîndul credincioșilor evlavioși a acționat în favoarea solidarității sacramentale a catolicismului tradițional; ea dărimase bariera dintre laici și preoți, sau monahi, cel puțin, ridicînd în schimb una nouă, între minoritatea laicilor care o practicau și majoritatea care se distanța de ea. Realizînd o mai strînsă legătură între creștinii evlavioși, sau măcar bine intenționați, și îndrumătorii lor spirituali, ea hrănise acea facțiune pioasă care a fost ilustrată de Pascal în *Scrisori provinciale*. Probabil că a contribuit la orientarea maselor dinspre sacramente spre superstiții.

O soartă foarte asemănătoare au cunoscut reformatorii, care încercau să înlocuiască în acest răstimp pocăința cu practicarea unei discipline exterioare. Dintre primii părinți ai Reformei, propovăduitorul *disciplinei* a fost îndrumătorul reformei din Strasbourg, fostul dominican Martin Bucer. Alarmat de dezintegrarea socială care părea să fie consecința imediată a eliberării cuvîntului, Bucer predicase necesitatea instituirii unei reglementări scripturistice a comportamentului exterior, dînd dovadă de o insistență pe care ascultătorii săi din Germania și

Anglia (unde se retrăsese în 1549 sub presiunea lui Carol al V-lea și unde a murit doi ani mai târziu) o găseau uneori oboșitoare. Calvin, care a fost discipolul său în această privință, a conferit acestei idei forma particulară a supravegherii morale exercitate de cler și de cei mai vîrstnici din congregație, acest sens al disciplinei prevalînd apoi la majoritatea protestanților de mai târziu.

Concepția despre *disciplină* promovată de Bucer îmbina etica sfințeniei derivată din cele Zece Porunci cu viziunea didactică asupra comunității creștine, preluată de la umaniști. Ea viza restaurarea vieții și moravurilor creștine cu ajutorul unui sistem exterior de pedepse și excomunicări, cinstirea adecvată a bisericilor și a Zilei Domnului prin sfințenie și suprimarea cerșitului și milosteniei individuale în favoarea unei griji colective pentru cei care nu puteau să muncească. El a recomandat creștinilor să imite structura civică a spartanilor: s-ar putea spune despre el, fără a ofensa pe cineva, că a reprezentat o formă accentuată a tendinței prezente la toți reformatorii de a avea o perspectivă totalitară asupra structurii Bisericii.

Era puțin cam prea târziu pentru a elabora un sistem al sfințirii colective, iar Bucer ar fi fost surprins să constate că la zece ani după moartea sa cuvîntul „disciplină” se găsea pe buzele tuturor, în tiparnițele din nord și sud apăreau *Cărți de disciplină*, iar preoții și învățații își vedeau și ei de îndatoririle lor. El ar fi privit totul cu neîncredere, și probabil pe bună dreptate, din moment ce, eventual cu excepția Genevei lui Calvin, universul moral al consistoriilor diferea foarte mult de al său. Ele intrau adesea în concurență cu tribunalele civile care, profitînd de prăbușirea dreptului canonic, își anexaseră întregul domeniu al crimei, conflictelor și violențelor personale. Electorii calviști ai Palatinatului Renan le incluseră pe toate acestea în categoria delictelor care reclamau reconcilierea cu principele, lăsîndu-le pe seama consistoriilor doar pe cele care reclamau reconcilierea cu Dumnezeu. Din definiția dată termenului de scoțianul Knox în *Cartea Disciplinei* erau excluse problemele care intraseră între timp în aria de competență a sabiei

(adică a autorității — *n. t.*) civile, iar în Scoția, și în mai mică măsură în Anglia, o serie de statute impuneau o politică opusă celei a lui Inocențiu al III-lea în sensul că păcatele de pînă acum erau transformate în delikte cu caracter civil. Implicațiile acestui proces au devenit vizibile în momentul în care, la fel ca în Franța, puterea civilă a rămas în mîini mai mult sau mai puțin străine. Începînd din Cévennes pînă în Languedoc, preocupările consistoriilor erau cele tradiționale — conflictele dintre credincioși și violențele comise de aceștia —, ele reușind să impună, cu un succes remarcabil, momentul reunirii lor ca zi trimestrială a iubirii, sau ca timp destinat reconcilierii. Preoții din Essex și Suffolk, care formau așa-numita „*Dedham classis*“, discutau în timpul întrunirilor lor în mult mai mare măsură schema sacramentală a botezului, căsătoriei și a comuniunii sociale decît probleme specifice Reformei. Amendamentele „puritane“ pe care le-au adus proiectului inițial al lui Cranmer, de pildă în problema botezului, par destul de marginale, ei nereușind să ajungă la o înțelegere nici măcar în legătură cu două dintre simbolurile cele mai caracteristice ale condiției creștine reformatrice, adică respectarea strictă a sabatului și accepțiunea de idolatrie dată vrăjitoriei. Reprimarea blasfemiei pare să se fi găsit destul de jos pe agenda de lucru a fiecăruia dintre ei.

Și totuși ar fi greșit să se creadă că disciplina nu mai prezenta nici un interes. La fel ca orice alt sistem cu caracter inchizitorial, ea provoca tot felul de neazuri, îi excludea pe unii oameni și, așa cum susțineau opozanții ei, mai mult diviza parohiile decît le asigura unitatea. Efectul ei tipic calvinist de separare a grîului de secară era cu siguranță salutat de mulți dintre cei evlavioși, care credeau că nu are nici un sens să pui la un loc apa și focul și să te mai miri de explozia care urmează. În sprijinul ei au fost invocate două efecte generale pozitive, ambele foarte plauzibile, însă în același timp contradictorii. În primul caz este vorba de preluarea sistematică a celor Zece Porunci pentru a deveni un cod de comportament propriu-zis, ceea ce a conferit eticii creștine acea coerență care îi lipsise începînd din secolul al XIV-lea. În cel de-al doilea, care părea un fel de

reîntoarcere la anumite aspecte ale eticii medievale, era vorba de o puternică tendință practică de identificare a păcatului cu preacurvia. Această afirmație pare să fi fost corectă mai ales în cazul Scoției, unde delictele sexuale au constituit principalul obiect a cel puțin două treimi dintre cazurile abordate de tribunalele ecleziastice în primii cincizeci de ani de practicare a disciplinei, în același timp fiind greu de contestat faptul că practicarea acesteia a influențat pe termen lung caracterul scoțian, încurajând un fel de a fi ascuns și în același timp tartuffe-ian. La fel ca și prin alte părți, acest lucru s-a datorat în parte și unei prealabile abandonări a altor teritorii morale de către jurisdicțiile concurente, însă în același timp trebuie să fi existat și o mișcare obiectivă în această direcție, de vreme ce este vorba de o trăsătură pînă la un punct universală a regimului consistorial: pedepsele cele mai rigide, care presupuneau și o recunoaștere publică a vinovăției, erau rezervate întotdeauna delictelor sexuale. Prin conjugarea celor două efecte se naște impresia că transmiterea unei etici a sfințeniei, derivată din cele Zece Porunci, către populația reformată nu avea șansa să fie realizată decît prin reactivarea acelei convingeri tradiționale potrivit căreia sfințenia este identică cu castitatea. S-ar mai putea observa că ambele reprezentau niște adevăruri valabile pentru întreaga lume creștină: Tartuffe nu era prezbiterian scoțian.

În cele din urmă, necesitatea de a asigura comunităților calviniste un semn specific al sfințeniei vizibile a fost satisfăcută, după cîte se pare, de reînvierea sabatului. Viziunea sabatică creștină pornea de la convingerea că porunca de a se ține sabatul se aplică comportamentului creștinilor în Ziua Domnului, și pretindea o totală reținere nu numai de la muncă, ci și de la orice recreație și mod profan de petrecere a timpului, inclusiv de la cele considerate a fi legitime de către alți creștini. Disprețuit de Luther și de luterani de genul lui Tyndale pe motiv că ar reprezenta un obstacol iudaic și o violare a libertății evanghelice, tratat cu prudență de Calvin, și probabil că nu foarte avantajat de recomandările favorabile pe care i le făcuse Bucer, el nu a pus stăpînire pe imaginația calviniștilor decît după

moartea lui Calvin. El se bucurase de un oarecare sprijin din partea clerului din Franța, însă s-a propagat mai ales în Palatinatul Renan și în Elveția. În Scoția a ajuns în deceniul șapte al secolului al XVI-lea, însă nu pusese stăpînire în întregime pe calviniștii englezi la sfîrșitul deceniului opt, cînd a fost obiectul unei dispute nesoluționate în cadrul așa-numitei „Dedham classis”; a fost adoptat în jurul anului 1600 și după aceea a devenit un semn distinctiv universal al tradiției calviniste.

Cea mai valoroasă prezentare a sabatarismului este cea făcută de Christopher Hill în *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (*Societate și puritanism în Anglia prereroluționară*). Particularitatea sa constă în faptul că identifică punctul de atracție al mișcării sabatiene nu în ceea ce spune despre sabbat, ci în implicațiile pe care le-a avut pentru restul săptămînii. Însă deși organizarea muncii pe parcursul celor șase zile ale săptămînii constituia o parte esențială a poruncii scripturistice, ea nu exprima cu siguranță principala ei intenție. Sabbatul nu era văzut de apostolii săi ca o formă de disciplină a muncii, și mă îndoiesc că a fost văzut vreodată în acest fel de cei care-l practicau. Din punctul de vedere al învățaților din Heidelberg și Cambridge, care avansau argumente în favoarea practicării sale, el era în primul rînd un ajutor pentru catehism, deoarece avea darul să excludă orice fel de activitate concurențială din după-amiezele de Duminică. În plus, mai exista față de el și un interes teoretic, în sensul că exemplifica morala bazată pe cele Zece Porunci, pe care se străduiau să o propovăduiască catehismele.

Adevărata forță pe care se baza provenea însă de altundeva, iar pentru a vedea despre ce era vorba trebuie să ne gîndim mai puțin la săptămîna alcătuită din șase zile și mai mult la situația Palatinatului în momentul apariției sabbatului. La sfîrșitul secolului al XVI-lea Palatinatul era o entitate politică calvinistă nouă și pîndită de numeroase pericole, care se străduiau să-și mențină capul deasupra apelor învolburate ale catolicismului și luteranismului înconjurător — ambianță din care dispăruseră adeseori structurile inteligibile ale comportamentului creștin popular. Sfîntenția înseamnă separație; sabbatul, care constituia

o obligație rituală, și nu una morală, era un rit al separării. Confrunțați cu porunca de a fi sfinți, calviniștilor le era necesar un astfel de rit chiar mai mult decât riturile de integrare cu caracter euharistic; însă părinții Reformei, a căror viziune era întemeiată pe un umanism antiritualist, nu le puseseră la dispoziție în acest domeniu decât foarte puține resurse. Ei înlăturaseră aspectele separatoare ale botezului și nu puteau să le reînvie, așa cum aveau să o facă sectele, fără a scoate din mormînt și spectrul anabaptismului. Ritualurile iconoclasmului, cărora le trecuse vremea, reprezentau o investiție fără perspectivă: după nebunia prin care trecuseră Țările de Jos în anii șaizeci ai secolului, nu prea mai rămăseseră multe imagini care să fie distruse. S-ar fi putut reînvia postul și exorcismele, dar deși fusese reintrodus de un parlament mai evlavios în timpul Războiului Civil englez, postul practicat cu regularitate a mirosit întotdeauna a papism. Pînă una-alta, sabatul era în măsură să separe de la o săptămînă la alta grîul de neghină în cadrul unui *establishment* de tip sectar, care s-a prăbușit în Anglia la puțin timp după demolarea rituală a Crucii Cheapside în 1642, ceea ce avea să grăbească adoptarea unei atitudini autentic sectare de către calviniștii englezi.

Presupun că pare oarecum paradoxal să se spună că istoria ritualului specific Reformei reprezintă un subiect important, însă nu mai mult decât imaginile contrastante pe care le-am oferit în legătură cu disciplina catolică orientată spre individ și interiorul său, pe de o parte, și cu disciplina reformată a exteriorului și colectivității, pe de alta. Toate acestea nu sînt niște simple caricaturi, însă necesită cu siguranță și alte precizări. Sistemul conversiunilor particulare specific Contrareformei reprezenta un fel de monopol al ordinilor călugărești, în mod special al iezuiților; aceștia au propus în această situație un sistem alternativ, sugerat de episcopatul catolic și vizînd refacerea disciplinei exterioare. Schițată în anii treizeci ai secolului al XV-lea de unii episcopi cu concepții arhaizante, cum ar fi Giberti din Verona, și propusă, fără a fi însă încununată de succes, în cadrul Conciliului Tridentin, această alternativă a părăsit stadiul de proiect în timpul episcopatului lui Carlo Borromeo

din Milano, fiind adoptată apoi de un grup de episcopi din nordul Italiei, pentru a trece după 1600 în Franța. Probabil că a exercitat o oarecare influență și asupra orientării pro-cato-lice a episcopatului din Biserica Anglicană* cultivate în timpul domniei lui Carol I. În calitatea lor de modele ale disciplinei creștine, Milano și Geneva prezentau numeroase trăsături comune, iar Borromeo concura pentru cununa sfințeniei vizibile cu un oraș de care nu se găsea, de fapt, la prea mare distanță. Se pare că după opinia lui întregul sistem penitențial practicat după 1215 era greșit. În ce-l privește, soluția ideală ar fi constat din reintroducerea Postului Paștelui, în timpul căruia să se recurgă la practicile disciplinare penitențiale impuse de sacramentul corespunzător și relevante pentru viața socială: la începutul acestei perioade de penitență ar fi plasată mărturisirea păcatelor, urmată la sfârșitul ei de reconcilierea păcătosului, întreaga populație fiind astfel purificată în vederea comuniunii pascale. Programul acesta nu-și propunea să fie popular, și nu este de mirare faptul că unii cetățeni de vază din Milano au încercat să-l asasineze pe autorul său. El nu a putut fi pus niciodată în practică, dar a fost timp îndelungat un fel de cal de bătaie al clerului, care putea afirma despre el că reprezintă un adevărat coșmar, convingându-i astfel pe laicii catolici să se supună unui control alternativ mai puțin riguros. Aceasta a fost strategia urmată de janseniștii francezi, care și-au însușit, ce-i drept, doctrina lui Jansen din Louvain, însă au practicat disciplina propusă de Borromeo din Milano. Convinși fiind că în spatele autoexaminării evlavioase practicate de iezuiți se ascunde de fapt o conspirație la care participau și laicii și care urmărea banalizarea sacramentului, ei au elaborat o versiune proprie a pro-

Această Biserică a cunoscut de-a lungul timpului două orientări distincte, care s-au succedat uneori, iar alteori au fost prezente concomitent: așa-numitele *high church*, mai aproape de tradiția catolică, și *low church*, aflată sub o pregnantă influență calvinistă. Calificativul „pro-catolic”, pe care l-am folosit, nu se referă la un posibil atașament față de Biserica catolică, privită în dimensiunea ei instituțională, ci față de tradiția acesteia, cu forme de manifestare specifice. (N. t.)

gramului lui Borromeo, prin care se introducea între mărturisirea păcatelor și absoluțiune o perioadă experimentală destinată unei convertiri efective. În ciuda faptului că se opunea tendinței generale contrareformatorice de a se încuraja o mai mare frecvență a confesiunii și comuniunii, acest model penitențial a exercitat în timpul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea o mare influență asupra clerului secular.

Practicarea confesiunii janseniste nu a reprezentat nimic altceva decât reziduul oarecum modest al unei discipline exterioare care nu a beneficiat niciodată de o autoritate catolică seculară care să vrea să o impună. În ceea ce-i privește, cei care intenționau să reformeze Biserica Anglicană începuseră să înțeleagă încă înainte de 1600 că preocuparea obsedantă față de disciplina exterioară nu dăduse nici un rezultat, trăgând de aici concluzia că, din moment ce aceasta nu părea să se poată impune în Anglia, ar trebui să se concentreze asupra elaborării unei discipline interioare. Pe parcursul acestor strădanii ei au trebuit să folosească la început ca punct de plecare în mare măsură literatura duhovnicească catolică, iar știința evlaviei practice, elaborată de William Perkins în Cambridge-ul elisabetan și perfecționată, după cum vom vedea, de Richard Baxter după 1650, era o versiune autohtonă a cazuisticii catolice. Ei au reușit să dea un impuls vivificator examinării tradiționale a conștiinței recurgând la o infuzie de teologie predestinaționistă, sau cel puțin la acea versiune a acesteia care se baza pe certitudinea că omul evlavios poate avea sentimentul alegerii sale. Astfel se explică multiplicarea autobiografiilor spirituale în secolul al XVII-lea, scrieri în care erau relatate experiențele spirituale prin care grația divină realizase convertirea și sfințirea sufletului. Modelul autobiografiilor puritane îl constituiau *Confesiunile* Sfântului Augustin, care fuseseră menținute în circulație de către catolici; însă modul în care explorau viața interioară era specific Reformei, înclinației acesteia față de spectaculos și dialectic, față de intervențiile uluitoare ale grației. Este adevărat că genul a decăzut, alunecând spre convenționalism, vizibil în acele povestiri despre convertiri cu care trebuia să fie familiarizat cel

ce aspira la sfințenia de tip congregaționalist, însă înainte de a se ajunge acolo i-a permis lui John Bunyan să scrie cel puțin una dintre capodoperele sale și să întemeieze, după cum se susține uneori, romanul englez. Dacă se face abstracție de cazul relativ târziu al *Confesiunilor* lui Rousseau, se poate spune că genul nu a fost practicat în afara Angliei. La fel ca în cazul janseniștilor de la mănăstirea Port-Royal, genul era un simptom al *disciplinei* practicate în deșert.

Privită din această perspectivă, autobiografia confesională a fost cu adevărat, așa cum s-a spus adeseori, o alternativă față de confesiunea sacramentală a catolicilor. Ar fi însă greșit să se creadă că a luat locul a ceva ce fusese abolit de Reformă: și „confesiunea” era o invenție modernă. Iezuiții și janseniștii, adepții vieții morale riguroase sau laxe, toți se refereau pe parcursul argumentațiilor lor în ultimă instanță la consecințele practice relativ minore ale unui eveniment major la care se raportau cu toții (este adevărat că cei din urmă cu oarecare reținere): trecerea de la pedeapsă la disciplină în cadrul practicii sacramentale, realizată cu convingerea că cea din urmă constituie un proces interior. În ceea ce-i privește pe catolici, această convingere pare să fi fost în secolul al XVII-lea mai puternică în Franța decât, să zicem, în Spania, aceasta datorându-se faptului că performanțele penitențiale publice constituiseră o notă distinctivă a catolicismului Ligii, de care nimeni nu mai dorea să-și aducă aminte. Simbolul vizibil al acestei tranziții, sau cel puțin al asimilării ei în viața catolicului obișnuit, îl reprezintă confesionalul* inventat de Borromeo în 1565: era vorba de încă o inovație somnambulică, care avea să fie una dintre pietrele de temelie ale catolicismului modern. Nu a fost impus de nici o lege cu caracter general. A fost adoptat într-un mod foarte gradat, iar în unele parohii rurale a rămas necunoscut până la 1650 sau 1700. Țăranii, cum ar fi nemuritoarea Kate din *Prima Confesiune* a lui Frank O'Connor, nu-i

* Este vorba despre un fel de cabină plasată în interiorul bisericilor catolicilor. Ea este împărțită în două compartimente, unul destinat confesorului, celălalt penitentului. (N. t.)

pricepeau nicidecum rostul.¹⁵ Ar putea să pară aproape perversă asocierea dintre introducerea confesionalului și decăderea pocăinței, și cu siguranță că nu aceasta fusese intenția lui Borromeo, însă două dintre trăsăturile sale arată despre ce fel de legătură este vorba. Datorită confesionalului, sacramentul și-a pierdut în mare măsură dimensiunea de ritual social. Plasînd între preot și păcătos o barieră, care nu putea fi depășită decît de niște murmure impersonale, el făcea să fie imposibilă *impositio manus*, sau punerea mîinilor preotului pe creștetul penitentului, ca semn al reconcilierii acestuia cu Dumnezeu și cu semenii săi. Efectul semăna oarecum cu o eventuală eliminare a apei din ritualul botezului. S-au făcut unele încercări, mai ales în sudul Italiei și în Sicilia, de a concepe o formă de confesional care să evite aceste consecințe, dar soluțiile propuse par mai degrabă absurde. În ce-i privește pe clerici, majoritatea fie nu au sesizat consecințele respective, fie nu le-au acordat prea mare importanță. Instalarea acestor piese de mobilier solide și adeseori impresionante lîngă pilaștrii bisericilor vechi, sau încorporarea lor în structura celor noi, sugera mesajul pozitiv că pocăința avea un caracter continuu. Înainte vreme catolicii erau incluși în circuitul penitenței o dată pe an, însă acum erau îndemnați să se spovedească de-a lungul întregului an.

După cum pare să demonstreze experiența hughenotilor din Ceveni, noile sisteme disciplinare erau compatibile cu concepțiile tradiționale asupra păcatului. Dar ar fi puțin plauzibil să se creadă că modificările acestea așa de radicale ale mecanismului de abordare a păcatului și a iertării se puteau produce fără a-i influența pe cei despre care se presupunea că se vor simți vinovați din cauza lui. Cred că în ciuda intențiilor nutrite de autorii lor, ele duceau la slăbirea convingerii că principala formă de manifestare a păcatului o constituiau relațiile și simpatiile umane defectuoase. Dintre cele două variante pe care le-am avut în vedere, una era în mod evident corectă: începînd cu revigorarea celor Zece Porunci, aproape totul încerca să impună ideea că cea mai adecvată reprezentare a păcatului o constituie neascultarea: față de Dumnezeu, Biserică, rege, părinți, pro-

fesori și în general față de autorități. În secolul al XVI-lea, etica aristocrației engleze, care nu-și găsisese timpul necesar să se ocupe de această problemă în secolul anterior, a fost transformată de o concepție moralistă asupra ascultării; istoria acestui proces este în măsură să demonstreze cum este posibil ca ceva să influențeze toate felurile de oameni în toate sectoarele vieții morale, chiar dacă nu cu atîta succes ca în acest caz. Umaniștii, care doreau ca toți creștinii să fie „religioși“, avuseseră cu siguranță succes în această privință.

Cea de a doua posibilitate, de identificare a păcatului cu sexualitatea ca atare, este mai discutabilă, deși în favoarea ei au argumentat unii distinși observatori. Eu am sugerat că statisticile morale ale unor Biserici reformate, care pot fi invocate în sprijinul acestei idei, ar putea demonstra de fapt altceva și că, în măsura în care s-a transformat, sexualitatea conjugală a devenit mai liberală. Era cît se poate de limpede că răspîndirea *disciplinei* în întreaga lume creștină tindea să impună niște restricții cu un caracter mai continuu asupra sexualității celor necăsătoriți. În secolul al XVII-lea nu se mai găseau autorități municipale dispuse să împărtășească concepția celor din secolul al XV-lea, potrivit căreia casa de toleranță era o instituție creștină destinată menținerii păcii sociale; papalitatea, care, pentru a justifica pe parcursul controverselor ei cu protestantismul existența bordelurilor din Roma, fusese constrînsă să recurgă la acest tip de argumentație, nu reușise altceva decît să sporească gradul de confuzie al propriei atitudini. Din moment ce în secolul al XVII-lea relațiile sexuale premaritale par să fi intrat în declin, în același timp crescînd vîrsta la care se încheiau căsătoriile, ne-am putea întreba dacă rezultă cumva de aici că tinerii erau mai caști sau că se masturbau mai mult, însă întrebarea ni se pare retorică. În ambele cazuri ni se pare plauzibilă o tendință spre obsesii sexuale în rîndurile tinerilor, însă așa ceva este greu de dovedit. Catolicii care au scris despre mărturisirea păcatelor erau mai puțin obsedați decît înclinau să creadă protestanții și liberalii, deși s-ar putea să fie în parte corectă supoziția lui Foucault potrivit căreia marea atenție

acordată de ei acestui subiect a dat spiritului european posibilitatea să accepte în final interpretarea pansexuală a comportamentului uman. Privite însă în ansamblu, semnele de îngrijorare de pe frontul sexual nu ajunseseră așa de alarmante încît să li se spună pe la anul 1700 creștinilor de toate confesiunile, sau să creadă ei înșiși, că gratificările sexuale ar ocupa locul central din universul păcatului. Ele aveau să se apropie mai mult de acest stadiu în secolul al XVIII-lea cînd, cel puțin în cadrul catolicismului, renașterea eticii naturaliste a supradimensionat unele lucruri cum ar fi masturbarea sau contracepția.

În *Paradisul pierdut*, încununarea unui întreg gen european al reprezentărilor epice ale dramei păcatului și mîntuirii, Păcatul este o vrăjitoare, fiică și amantă a Satanei, îngerul rebel, și mamă a morții. Cu siguranță că în epoca Poruncilor imaginea păcatului inventată de Milton se bucura de autoritate. Ea este în măsură să ne spună multe din cele ce trebuie să le știm despre istoria vrăjitoarei, din momentul în care aceasta apăruse, în secolul al XV-lea, ca dușman al rasei umane, și despre motivul pentru care această inovație păruse așa de convingătoare în secolul care îl precedase pe cel în care a scris Milton. Fără nici o îndoială că prețul plătit l-a constituit numărul mare al victimelor; nu chiar așa de mare cum se presupune de obicei, însă mai mare decît cel al persecuției confesionale ca atare. Datele referitoare la vrăjitorie se prezintă în general în felul următor. Deși continua să fie o noutate oarecum nesigură pe parcursul deceniilor care au trecut între publicarea lui *Malleus maleficarum* și Reformă, noul model al vrăjitoriei a primit un nou impuls de viață în jurul anului 1560 și a constituit o preocupare larg răspîndită, permanentă și obsedantă timp de trei sferturi de secol. Aproximativ după 1630 panica și valurile represiunii au devenit mai rare, deși nu mai puțin severe, atunci cînd s-au mai produs, pînă la sfîrșitul secolului. După 1700 nu au mai fost nici unele, cu excepția unor ținuturi din Europa răsăriteană. Nu trebuie să ne surprindă faptul că cea mai fermă afirmare a existenței reale a acestui sindrom i-a aparținut unuia dintre cei mai mari intelectuali ai secolului al XVI-lea, Jean Bodin (*Démonomanie*

des sorciers, 1580), căci Bodin credea cu atîta pasiune în cele Zece Porunci, încît pare să se fi convertit de la creștinism la iudaism. În măsura în care toată lumea aprecia acum că Poruncile reprezintă enunțul fundamental al eticii creștine, toată lumea credea în vrăjitoarea corespunzătoare noului model. Dacă nu ar fi existat deja, ar fi trebuit să o inventeze.

Pentru a ști cum este adorat Diavolul, nu era necesar decît să cunoști adevărata religie și să o întorci cu susul în jos. În încercarea lor de a stabili detaliile acestui cult, primii protestanți nu au întîmpinat decît prea puține dificultăți, avînd în vedere că slujba le punea la dispoziție un model așa de elocvent. Catolicii au luat-o drept un compliment, iar convingerea lor că știu ce se petrece la „sabaturile” vrăjitoarești a crescut în clipa în care previziunile lor referitoare la transformarea propriei lor liturghii au părut să fie confirmate de mărturisirile celor vinovați; în loc să se sărute crucifixul în timpul slujbei era pupat Diavolul în fund ș.a.m.d. Sensibili, după cîte se pare, la forța acestui argument, protestanții de mai tîrziu au tins să-și însușească mai vechea convingere că principalul punct al acestui cult îl reprezenta anti-botezul sau pactul cu Diavolul, care se făcea văzut prin intermediul unor semne sesizabile pe corpul persoanei care îl acceptase; însă fiecare dintre părți era dispusă să accepte dovezi în legătură cu ambele aspecte. Acest model s-a răspîndit cu precădere spre nord, din părțile apusene ale Imperiului și cele răsăritene ale Franței spre Țările de Jos, lumea de limbă engleză și Scandinavia; el și-a menținut influența în regiunile alpine și în Pirinei, fără a cunoaște intensificări notabile, s-a răspîndit într-o oarecare măsură în nordul Italiei și absolut deloc în Spania. Semnalele de alarmă tîrzii au apărut în secolul al XVII-lea în regiuni evident marginale: Anglia (deceniul patru), Scoția (deceniile patru și nouă), Suedia (deceniul șase), Massachusetts (deceniul nouă), Polonia (secolul al XVIII-lea); nu se semnalează nimic de-a lungul graniței celtice. Pînă la o dată tîrzie englezii au continuat să fie adepții ideii tradiționale că sensul vrăjitoriei este cel de influență malefică. Principalul

corpus de scrieri pe această temă a luat naștere în Germania, Franța și Anglia între 1570 și 1630.

Abordînd acest fenomen, din care istoricii s-au înfruptat mai mult decît ar fi fost necesar, principala întrebare ce trebuie să-și găsească răspuns se referă la motivul pentru care o concepție inventată în climatul religios și intelectual al secolului al XV-lea poate să mai fie convingătoare în climatul radical modificat al secolelor al XVI-lea și al XVII-lea. Am fi înclinați să credem că tendința ei spre fabulos, așa de specifică reflexiei creștine de la sfîrșitul Evului Mediu, nu constituia o recomandare pentru reformatori; și existau într-adevăr unii, cum ar fi, de pildă, englezul Reginald Scot (*The Discoverie of Witchcraft*, 1584), pentru care isprăvile vrăjitoarelor făceau parte din aceeași categorie de ineptii intelectuale ca și minunile atribuite sfinților. Iar contemporanul său francez Montaigne nutrea sentimente foarte asemănătoare. Însă este evident că ei reprezentau niște excepții. Pentru majoritatea contemporanilor lor aceste fabulații colective constituiau niște adevăruri de ne tăgăduit, cam în același fel în care luteranii și alții acceptau versiunea secolului al XV-lea referitoare la Sfînta Familie, fără a crede în mod necesar și povestea Casei Sfinte din Loreto. Așa cum Carnavalul era imaginea inversată a mecanismului tradițional al pocăinței, tot așa comportamentul vrăjitoarei de tip nou era imaginea inversată a unui sistem moral bazat pe cele Zece Porunci și mai ales a primei table a Legii. Diavolul, care fusese imaginea inversată a lui Hristos, principiul personificat al urii față de aproape, a devenit imaginea inversată a Tatălui, sursa idolatriei și ca atare a necurăției și revoltei. Statutul său a fost mult amplificat de acele transformări care au dus la apariția unui spațiu gol clar definit în cadrul universului moral, el urmînd să fie umplut de Antihrist. Vrăjitoarea era o persoană care practica cultul Diavolului, care avea un comportament blasfemiator la adresa Domnului și care a inversat sabatul înainte de a inversa toate celelalte porunci. Ea era de obicei femeie, ceea ce se datora în parte faptului că vrăjitoarea tradițională era de

regulă o femeie și în parte faptului că celebranții cultului creștin erau bărbați.

Propovăduind lumii creștine a secolului al XVI-lea această concepție despre vrăjitorie, glasul autorității apare mai mult sau mai puțin unitar, la fel ca și în cazul catehismului: într-adevăr, sindromul vrăjitoarei semăna cu un fel de versiune caricaturizată a catehismului. Din acest motiv cred că a interpreta reprimarea vrăjitoriei în maniera lui Trevor Roper, în primul rând ca o funcție a conflictului dintre instituțiile confesionale, înseamnă a nu sesiza în totalitate esența acelei realități; ea a fost cu siguranță stimulată de competiția în care se angajaseră acestea pentru a-și demonstra sfințenia, însă în acest caz este vorba totuși de o problemă diferită. Spre deosebire de unanimitatea aceasta de care dădeau dovadă cei învățați, cei fără de carte păreau extrem de confuzi. În mare porneau de la convingerea că acțiunile vrăjitoarești sînt malefice, așa încît trebuie să-ți fie teamă de ele. Acum li se spunea în linii mari că vrăjitoarele reprezentau o problemă foarte serioasă, însă nu și lucrările acestora malefice, prezentate fie ca simple deviații contingente ale unor probleme foarte serioase, fie ca niște lucruri în sine imposibile. În Würtemberg și în alte părți ale Germaniei luterane teologii le spuneau că vrăjitoarele nu le pot face în fond nici un rău (dacă sufereau într-un fel oarecare de anumite rele aceasta se datora propriilor lor păcate), deși era posibil ca, încercînd să-și realizeze propriile scopuri, Diavolul să-i fi convins pe răufăcători că au această putere. Aceste argumente nu îi prea consolau pe cei care fuseseră sfătuiți să renunțe la o serie de ajutoare de mare folos cum ar fi apa sfințită, fiind probabil din acest motiv deosebit de sensibili față de răutatea prezentă la vecinii lor. Trebuie să pornim de la supoziția că predicile și catehizările neîntrerupte îi determinaseră pe destul de mulți oameni evlavioși de toate confesiunile să își însușească noua concepție, convingîndu-i să nu se mai gîndească la ei înșiși ci să-i caute cu perseverență furibundă pe inamicii lui Dumnezeu. În orice caz i-a convins pe numeroși copii, de la care provin multe dintre dovezile care circulau în secolul al XVII-lea.

Probabil că nici nu era necesar ca ei să fie așa de pioși: este evident că noua concepție despre Diavol era acceptată cu mai mare ușurință decât noua concepție despre Dumnezeu. Pe de altă parte, mulți oameni renunțau la sentimentele lor tradiționale invocând împotriva inamicilor suspectați acele acuzații despre care credeau că s-ar potrivi cel mai bine cu noua jurisdicție căreia îi erau subordonați acum. Din perspectiva legilor promulgate de Henric al VIII-lea și Carol al V-lea, în măsura în care acestea reușiseră să se impună în Imperiu, era suficientă simpla acțiune malefică, însă majoritatea judecătorilor solicițau niște dovezi mai consistente. Modul în care este apreciat locul noii vrăjitorii în istoria populară a moralei creștine va depinde de ponderea care se atribuie fiecăruia dintre aceste două răspunsuri. Impresia mea este că noul model nu a făcut prea mult pentru a risipi confuzia pe care a creat-o și nici nu a reușit să înlocuiască etica iubirii. Deși mai plicticos, catehismul s-a dovedit în cele din urmă a fi mai semnificativ.

Chiar dacă nu a reprezentat un episod decisiv în istoria păcatului, nebunia vrăjitoarelor are multe de spus despre moartea pocăinței. Trecerea de la justiția „restitutivă” la cea „abstractă” a fost pe bună dreptate descrisă ca aspectul legal specific trecerii de la o concepție asupra vrăjitoriei la alta, și ea este răspunzătoare pentru mare parte dintre divergențele apărute pe această temă între cei învățați și populație. În creștinism, numele folosit pentru justiția restitutivă este pocăință. Aplicate problemei penitențiale tradiționale, ideile referitoare la crima fără victime, la păcatul săvârșit cu gândul și la adevărul atins prin autoacuzare ar putea așterne calea spre *metanoia* sau exterminare, însă în nici un caz spre pocăință. Acesta pare să fie motivul pentru care nebunia vrăjitoarelor a avut așa de puțină rezonanță în Spania și în general în Europa Mediteraneană. Se poate presupune că spaniolii au fost ocoliți de ea datorită scepticismului inchiizitorilor lor, cum s-a întâmplat într-un caz crucial din 1614. Însă așa cum observa nemulțumit de peste graniță vînătorul de vrăjitoare Pierre de Lancre, ceea ce avusese în vedere Inchiziția cu această ocazie era practica tradițională a pocăinței, un concept

tradițional al păcatului și inocența *disciplinei*. Ar fi interesant de aflat dacă, datorită atitudinii înțelegătoare a tribunalelor bisericești, nu s-a întâmplat ceva similar și în Anglia.

3. Caritatea

În timpul primelor decenii ale Reformei, creștinii angajați de toate nuanțele au încercat să profileze Euharistia ca centru al conștiinței creștine și al unității sociale. Luther a oferit o versiune a slujbei în care sacramentul unificator apărea fără jertfa care dusesese la dezbinări; Zwingli a imaginat o comunitate socială anamnetică, invitând-o să-l primească pe Hristos în inima ei prin participarea la o masă comună, menită să imite Cina cea de Taină. Calvin a explicat în mod deosebit de elocvent legătura frățească ce se constituie în cadrul trupului lui Hristos, iar unii dintre succesorii lui au aplicat această idee cu mai mare succes decât el însuși la actul liturgic. Cranmer a experimentat formula germană și mai apoi pe cea elvețiană, încercând să găsească un ritual care să poată realiza unitatea commonwealth-ului. Toți reformatorii au încercat să realizeze o comuniune mai intensă prin participarea reciprocă la potir. În ceea ce-i privește pe catolici și anabaptiști, ei au reînviat în diferite forme sărutul păcii.

Ținând seama de faptul că premisa de la care se pornea era constituită de o serie de instituții cvasieuharistice familiare, funcționând în interiorul Bisericii și în afara ei, credem că toate aceste eforturi ar fi meritat o răsplată. Este cât se poate de clar că nu au primit-o; pe la, să zicem, 1650 doar puține comunități reformatorice reușiseră să creeze un simbol al unității sociale la fel de puternic ca ostia, sau să găsească o formă de sărbătorire a comuniunii la fel de populară cum era *Corpus Christi*. De ce oare? Motivele care ne trec prin minte sînt așa de numeroase, încît sîntem nevoiți să ne întrebăm dacă pasiunea intensă cu care s-a discutat între 1520 și 1560 despre unitatea euharistică superioară nu indică cumva nu atît un nou început, cît mai curînd un fel de spasm final al temei prereformatorice a societății sacre. Primatul cuvîntului plin de claritate față de ritualul inte-

grativ încărcat de mister, al credinței față de caritate, acestea erau forțele prolifice diagnosticate ca atare de conservatorii neliniștiți. Nu știu dacă sînt suficiente pentru a explica incapacitatea constantă a primilor reformatori de a cădea de acord asupra unei teologii și practici a Euharistiei, așa încît, pentru a-l cita pe colegul din Strasbourg al lui Bucer, Wolfgang Capito, ei au ajuns să fie divizați fără nici o speranță tocmai datorită acelui simbol care ar fi trebuit să-i unească. Dacă s-ar fi dat dovadă de mai multă flexibilitate, mai ales din partea lui Luther, s-ar fi putut ajunge la o înțelegere la Marburg în 1529. Însă chiar dacă aceasta s-ar fi realizat, este greu de văzut cum s-ar fi putut obține efectele dorite. Fixarea standardelor vieții comunitare la înălțimea dorită de reformatori pare ceva prin sine însuși cu totul nerezonabil, la fel ca și pretenția ca întreaga populație să trăiască în conformitate cu acestea mai mult de cîteva zile pe an și fără asistența alcoolului. Luther pare să fi sesizat acest aspect de la bun început, fiind convins că pentru împlinirea comuniunii este suficientă o euharistie casnică benevolă și nimic altceva de mai mare amploare, numărul creștinilor fiind oricum destul de mic. Ambițiile mai înalte ale lui Bucer și Calvin au sucombat în mod fatal — în cazul lui Calvin s-ar putea spune aproape că în mod intenționat — ritualurile sociale reformate transformîndu-se în ritualuri de excludere.

Istoria Euharistiei după Reformă reprezintă mai mult decît o istorie a lipsei de șansă a reformatorilor. S-ar putea spune că aproape toată lumea era afectată de erezia care se naștea la celălalt capăt al spiritului creștin: potrivit acestei interpretări unirea spre care trebuia să se tindă era cea cu un alt spirit, Dumnezeu, și nu cea cu acea obositoare făptură alcătuită mai cu seamă din trup, care este aproapele. Cu siguranță că Zwingli nu se gîndise la așa ceva atunci cînd a ales în sprijinul mesajului său euharistic textul potrivit căruia trupul nu este de nici un folos pentru mîntuire, însă acel Hristos situat în minte, pe care-l avea în vedere, era separat puțin cam ușor de Hristos înțeles ca organism social; poate la fel de ușor și ca Hristos aflat în inimă, din dialogul interior al lui Thomas a Kempis. Cu siguranță că acesta

din urmă avea să aibă o mai mare influență, prin faptul că a încurajat euharistia particulară a misticismului asocial, care avea să devină apoi Sfînta Împărtășanie a catolicismului modern și contemporan. Probabil că el a stat și la baza concepției lui Luther despre Euharistie ca semn al păcii și iertării de care beneficia sufletul individual, ceea ce a dus împreună cu doctrina sa despre prezența reală a lui Hristos (în elementele euharistice după sfințirea lor — *n.t.*) la constituirea unei tradiții devoționale nu foarte diferită de cea a Contrareforme. Este foarte posibil ca el să fi dus și la accentuarea persoanei a doua singular, care continua să fie folosită, spre iritarea multora, în timpul administrării comuniunii în cadrul noului rit englez. Convingerea autorilor francezi de literatură devoțională din secolul al XVII-lea că cel mai bun mod de a da ascultare cunoscutului *Pax* nu este atît actul ritual exterior cît cultivarea unor sentimente interioare, stă mărturie pentru dorința de a cultiva sentimente interioare care ar putea fi periclitate de contactele efective cu aproapele fiecăruia. Modul în care concepeau comuniunea spirituală era diferit de cel al lui Zwingli, la fel cum concepția lor despre Sfînta Inimă se deosebea de ceea ce înțelegea Cranmer prin cuvintele „hrănește-te cu el în inima ta prin credință“, dar toți exprimau într-un fel sau altul un sentiment euharistic în care emoționalul prelua asupra socialului.

O consecință, localizabilă, pare-se, doar în Anglia, a evlaviei cu caracter privat a fost inventarea stranei, „un anumit loc din biserică înconjurat de lambriuri sau alte lucruri“, unde nobilii puteau găsi puțină liniște pentru a-și îndeplini obligațiile devoționale în timpul slujbei. Richard Gough, care și-a conceput istoria socială a localității Myddle din Shropshire ca pe un comentariu referitor la proprietatea asupra stranelor și la distribuția lor, nota pe la 1700 că în conformitate cu tradiția locului stranele ar fi apărut în timpul Reformei, căci credincioșii trebuiau să șadă pe ceva în timp ce se citeau pericopele biblice și se rosteau predicile. Însă stranele erau folosite nu numai pentru a se șede pe ele ci și pentru îngenunchat, iar Gough știa că principalii locuitori din Myddle le aveau încă dinainte de Re-

formă. Efectul pe care-l avusese schimbarea religiei în cazul majorității bisericilor pe care le cunoștea fusese generalizarea acestei invenții, de așa manieră încât un secol și jumătate mai târziu întregul paviment al bisericii era acoperit cu rînduri de strane sau bănci, cu culoare și alei de acces între ele. În Anglia strana a prevalat față de bancă sau pupitru; ea reflecta mai mult sau mai puțin fidel ierarhia „gospodăriilor” sau familiilor din parohie și ridica între ele bariere corespunzătoare. Era o invenție la fel de importantă ca și împărțirea curții bisericii în parcele, cu care era, de altfel, oarecum contemporană. Dacă nu ar fi avut loc Reforma, ar fi pus capăt petrecerilor prilejuite de diferite sărbători, *Pax*-ului și majorității ritualurilor creștine de integrare. Firește că nu a pus capăt comuniunii, însă fără îndoială a anihilat în Anglia încercările de atenuare a radicalismului euharistiei zwingliene prin plasarea unei mese destinate comuniunii în mijlocul bisericilor. Pe scurt, biserica parohială engleză de la sfîrșitul secolului al XVII-lea întruchipa ideea cultului divin public ca adunare a unor familii distincte, reprezentată, poate într-o manieră ironică, de Thomas Morus în *Utopia*. După cîte se pare, nici o altă Biserică reformată nu a mers așa departe, dar toate au introdus scaunele pentru a se putea asculta Cuvîntul (sau în mod obișnuit, cel puțin în timpul primului secol, pentru a se putea dormi), iar cîteva dintre ele au găsit un loc plauzibil pentru masa destinată comuniunii.

Istoria mobilării bisericilor catolice este mai obscură: presupunînd că tendința de a introduce strane își avusese începutul în afara Angliei, ea trebuie să fi fost stopată de Contrareformă. Băncile s-au răspîndit oricum de-a curmezișul bisericilor în timpul secolului al XVII-lea. Ele erau reclamate în față de către nobili, care fuseseră alungați din cor de către clerici, deși își mai găseau adeseori adăpost în propriile capele; de cateheți, predicatori, și eventual de cei care insistau ca femeile și bărbații să stea separați în părți diferite ale bisericii. Ideea lui Borromeo de a se introduce în acest scop o barieră de lemn în mijlocul bisericilor nu pare să fi avut prea mare succes, însă în secolul al XVIII-lea bisericile catolice aveau probabil aproape la fel de

multe scaune ca și cele protestante, credincioșii care participau la slujbe fiind separați aproape la fel de distinct unii de alții ca preotul de penitent cu ajutorul confesionalului. Dominate de amvon și de altar, încărcate cu construcții mai mult sau mai puțin permanente de scîndură, bisericile aparținînd tuturor confesiunilor erau constrînse să nu mai fie nimic altceva decît locuri ale unei comuniuni spirituale. S-a spus despre Euharistia lui Zwingli că nu este atît un mijloc de creare a unității cît o mărturie a preexistenței acesteia. În ciuda faptului că această unitate este mai puțin vizibilă în practica luterană sau catolică, și în aceste cazuri se pornea de la aceeași premisă, că unitatea socială trebuie să se constituie de la sine, sau că se găsea în mîinile bune ale societății civile sau ale statului. Această convingere din ce în ce mai puternică, ce ajunsese cu siguranță să fie împărtășită de mai toți oamenii cu carte pe la 1700, a făcut ca euharistia tradițională să cadă în desuetudine. Ea era confirmată de efectele pluralității confesionale, acolo unde era dată aceasta, și de ideea societății civile care s-a dezvoltat după 1650. Ea presupunea deplasarea anumitor accente din teoria și practica carității.

Locul pe care trebuie să-l ocupe caritatea în planul mîntuirii reprezentase o preocupare constantă a teologiei Reformei și anti-reformei. Însă din moment ce ambele părți au ajuns să aibă în final opinii aproape identice în legătură cu această problemă, putem aprecia că faimoasa controversă referitoare la raportul dintre credință și fapte este în această privință tangențială față de o mutație care era pe cale să se producă în jurul anului 1520. În urma răspîndirii manierelor renașcentiste și a activismului renașcentist, ampla integrare socială, care constituia principalul sens al carității la Augustin și în Biserica medievală, a încetat să mai fie idealul înalt al aspirațiilor creștine și condiția obligatorie pentru mîntuirea celor care erau integrați în el.

Ar fi cu totul iluzoriu să se creadă că în Evul Mediu caritatea era un tip de relație în care banii jucau un rol prea puțin important. Însă ei nu erau relevanți în majoritatea situațiilor în care se punea problema carității și toate faptele trupești ale milosteniei (cum ar fi hrănirea și îmbrăcarea celor nevoiași, ospitali-

tatea, vizitarea bolnavilor și a celor înțemnițați, înmormântarea morților) puteau fi săvârșite foarte bine fără ca banii să treacă dintr-o mână în alta. Această realitate era în acord și cu o idee, ce-i drept nu eroică însă plină de bun-simț, prezentă în dreptul canonic, potrivit căreia caritatea ar trebui să se adreseze nu atât unor străini cât mai ales celor cu care există deja anumite relații (de pildă, rude sau vecini). Este adevărat că pe la 1400 cea mai frecvent menționată formă de caritate față de propriile cunoștințe era cea de natură pecuniară, din moment ce morții nu puteau beneficia de ajutorul celor vii decât dacă aceștia le plăteau slujbe sau indulgențe. Criticii din timpul Reformei au afirmat, la opiniile lor raliindu-se de atunci încoace numeroși istorici catolici iritați de respectiva stare de fapt, că obligațiile caritabile față de propriile rude aflate în purgatoriu se realizau cu ajutorul unor mijloace financiare care altminteri ar fi putut fi folosite pentru satisfacerea nevoilor trupești ale aproapelui. Amplificarea importanței acordate purgatorului a făcut să scadă probabil dotarea spitalelor, deși pînă la începutul secolului al XV-lea acestea erau destinate realmente mai mult călătorilor evlavioși decât bolnavilor. Însă luarea în calcul a utilității publice pare să fi fost străină de etosul carității medievale. O dată îndeplinite obligațiile sociale, cei care aveau bani preferau să-i folosească pentru acte de binefacere prin care se putea crea o mai strînsă legătură personală cu săracii și suferinzii merituoși (adică deținători de „merite” — *n. t.*) sau cu alți oameni într-un fel sau altul asemănători cu Hristos. Banii erau orientați spre cerșetorii din stradă, spre săracii de la ușa bucătăriei, spre recipientul în care se strîngeau ajutoare pentru înmormîntări. Binefacerile de mare amploare sau impersonale nu erau în mod obișnuit atât acte de caritate ca atare, cât rezultate ale pocăinței sau fricii, căci milostenia era unul dintre modurile acceptabile în care se putea da satisfacție pentru păcate. De obicei actele de milostenie se recomandau în cazul avariției sau al lenei. Însă și în astfel de situații opiniile cele mai autorizate, reprezentate în secolul al XVI-lea de John Geiler, afirmau că în cazul vătămării unei persoane anume, restituirea trebuie să

i se adreseze personal acesteia. Binefacerile cu caracter abstract adresate săracilor satisfăceau, ce-i drept, obligațiile impuse de pocăință, însă nu și pe cele specifice carității, care se adresau unor persoane concrete. Din conținutul testamentelor pare să reiasă că această doctrină era realmente aplicată și practic, chiar dacă era vorba mai mult de oameni aflați pe patul de moarte.

Pe la 1520 era o concepție evident demodată, ea fiind deja înlocuită de una mult mai actuală asupra carității, care refuza orice fel de legătură concretă între binefăcător și beneficiarul acțiunii acestuia. „Prin revalorizare“, se spunea la Florența în jurul anului 1400, „ideea carității a fost transformată într-un concept generalizat de filantropie.“¹⁶ Deși cuvântul pare anacronic, conceptul pare să se fi încetățenit în scrierile umaniștilor florentini din secolul al XV-lea. El includea sentimentul unei bunăvoințe active, dar în același timp abstracte, sau *humanitas*, înțeleasă ca îndatorire a cetățeanului, dezgustul față de cerșetori, ostilitate față de multe dintre relațiile interumane despre care se presupusese pînă atunci că evidențiază în mod preponderent caritate reciprocă, și un dispreț deosebit față de călugări. Noua filantropie nu a reușit să se impună în totalitate în secolul al XV-lea, nici măcar în Italia. Alături de noul val de întemeiere mai sistematică și mai ambițioasă a unor noi spitale, care urmează după *Ospedale degli Innocenti* al lui Brunelleschi din Roma anilor douăzeci ai secolului al XV-lea, ar trebui plasați munții de pietate, *monti di pietà*, o importantă dezvoltare a concepției tradiționale asupra carității, susținută de călugări și ascultătorii lor antisemiți. Aproximativ în jurul anului 1500 viziunea abstractă asupra carității trecuse de la umaniștii cu conștiință civică la patricienii cu conștiință civică și se răspîndea din Italia spre nord. Unul dintre simptomele ei a fost reconstruirea celor mai bine alcătuite confrerii, de așa manieră încît caritatea pe care o practicaau se distingea nu atît prin comportamentul pe care-l aveau unii față de alții membrii ei, cît prin ceea ce făceau ei sau conducătorii lor în favoarea unor categorii bine precizate de oameni nevoiași din exterior. În Genova — patria celui model timpuriu de sfînt patron al unor spitale,

Caterina Fieschi (1447–1510) — Oratoriul Iubirii Divine era o întruchipare conștientă a necesarei filantropii. În Veneția s-a strecurat aproape pe nevăzute, prin intermediul unor așezăminte vizînd binefacerile publice și constînd din fonduri de credite depozitate la de mult înființatele confrerii penitențiale *Scuole Grandi*. Pentru a administra aceste fonduri în mod eficient, *Școlile* au elaborat un sistem oligarhic respins de mulți dintre membrii lor; aceștia credeau de asemenea că ar trebui înălțurate unele dependențe neascetice, cum ar fi cele construite pentru *Scuola* din San Rocco după 1580 și decorate de Tintoretto, într-o manieră impresionantă, însă oarecum străină spiritului confreriilor. Un alt semn al timpurilor l-a reprezentat trecerea într-o fază agresivă a ostilității față de cerșetori. Mărturie în acest sens stă răspîndirea unei categorii de săraci idealizați, *poveri vergognosi*, cărora le era rușine să cerșească; se mai poate invoca în această privință tendința administratorilor publici de a interzice atît cerșitul ca atare cît și faptele de milostenie individuală față de cerșetori. Această ruptură radicală cu tradiția catolică a reprezentat cu toate acestea punctul de plecare al modelului unei filantropii municipale colective, creat în 1527 de umanistul Juan Luis Vives pentru orașul Ypres și preluat apoi, după 1530, mai mult sau mai puțin complet de un întreg șir de orașe catolice. La vremea respectivă el fusese deja preluat cu entuziasm de reformatori, cu precădere de aceia care fuseseră inițial membri ai unor ordine de cerșetori.

Bucer susținea că atît cerșitul cît și faptele de milostenie individuală față de cerșetori contamînează sfințenia unei comunități care trăiește după voia Domnului, înveșmîntînd astfel binele public în diaconatul congregaționist. Acest mod de a proceda, preluat, de altfel, și de Calvin, a avut și o consecință neintenționată: în Olanda postreformatorică nu a putut beneficia

* În conformitate cu idealul carității creștine specific creștinismului medieval fuseseră înființate ordine călugărești, ai căror membri nu aveau voie să se hrănească decît din cerșit, realizînd astfel un efort de maximă smerenie personală și prilejuind celor din jur manifestarea carității față de aproapele. (N. t.)

de acest tip de diaconat decît o minoritate a populației, care aparținea Bisericii Reformate. Însă în mod normal atît în teritoriile catolice cît și în cele protestante funcția aceasta a fost preluată de autoritatea civilă sau a fost supravegheată de ea. Momentul culminant al filantropiei civice elaborate de umaniștii timpurii din secolul al XV-lea l-a reprezentat Statul Bunăstării, riguros birocratic, atotcuprinzător, bazat pe impozite, edificat aproximativ un secol mai tîrziu de membrii familiei Medici în calitatea lor de Mari Duci ai Toscanei.

Acesta nu era un punct final necesar. S-a afirmat uneori că în Anglia, prin comparație cu instituțiile create de bunăvoința spontană a protestanților englezi, mașinăria bunăstării publice elaborată cu ajutorul reglementărilor cuprinse în Legile Săracilor din 1530 și de după aceea a adus o contribuție modestă la ușurarea vieții celor săraci și handicapați. În această situație sîntem confrunțați cu pericolul de a crea între public și privat o dihotomie la care nu ar fi recurs nimeni la vremea respectivă și de a leza unitatea substanțială a concepției despre caritate care ajunsese să fie dominantă la începutul Europei moderne. Interzicerea cerșitului și descurajarea milosteniei față de cerșetori indică apariția acesteia, fiindcă simbolizează intrarea în desuetudine a ideii că actul de caritate este caracterizat de reciprocitate și de un fel de relație personală (în ce-l privea pe cerșetor era vorba de rugăciuni pentru sufletul binefăcătorului său). În felul acesta se afirma că există un act de caritate pentru a cărui realizare nu este necesară existența unei stări de caritate.

Sensul carității ca acțiune primise pe la mijlocul secolului al XVI-lea două întruchipări distincte. Forma ei catolică reprezenta un rezultat oarecum direct al activismului renașcentist și avea ca principal reprezentant Societatea lui Iisus (1540), deși fondatorul acesteia, Ignățiu de Loyola, avusese probabil o intenție cu totul diferită. Ea urmărea să realizeze o caritate de nivel maxim prin intermediul unor acțiuni ample, administrate în mod eficient și executate cu eroism, avînd drept scop mîntuirea sufletului, întărirea minții și satisfacerea nevoilor trupești ale unui aproape predominant abstract și predominant pasiv. În

forma ei protestantă, ea se trăgea din doctrina carității la care se raportau primii reformatori atunci când se apărau de acuzația că ar seca în totalitate izvoarele carității creștine. Ei susțineau că adevărata credință poate fi cunoscută prin roadele ei, unul dintre acestea fiind săvârșirea unor „fapte de caritate”. Din moment ce milostenia față de persoanele individuale în viață și rugăciunile pentru fiecare mort în parte nu mai corespundeau noului model de caritate, faptele cu pricina erau constrânse să aibă un caracter impersonal și în același timp „durabil”, concretizându-se, de pildă, în școli sau aziluri pentru săraci. Ei mai afirmau că, nemaicerându-i-se să susțină astfel de cauze inutile sau pernicioase, cum ar fi sufletele din purgatoriu sau ordinele de cerșetori, creștinul caritabil va fi în măsură să contribuie în viitor mult mai mult la săvârșirea unor astfel de fapte pe deplin legitime. Prezicerile lor par să se fi născut din conținutul testamentelor încheiate în Anglia în secolul de după Reformă.

Aceste două tradiții se raportau la teologii contrastante ale mîntuirii și prezentau o serie de diferențe inerente destul de importante. Dacă ar fi să judecăm după statisticile științei de carte, protestanții se îngrijeau mai bine de cea de a doua dintre „faptele tradiționale de milostenie”, instruirea celui ignorant. În ce privește problema binefacerilor, atenția catolicilor pare să se fi concentrat aproape exclusiv asupra executantului, pe când cea a protestanților asupra donatorului. Faptul că în catolicism a supraviețuit modelul extrem de adaptabil al ordinului religios sau al congregației a dus la constituirea unei sociologii diferite a activității caritabile. Acolo unde aceasta încuraja specializarea, cum ar fi cazul Fraților Sfîntului Ioan al lui Dumnezeu, care și-au asumat după 1600 sarcina de a se îngriji de bolnavii mintal, această activitate a dat naștere unor standarde mai înalte de competență profesională. Însă în esență și prin comparație cu concepția asupra carității pe care o înlocuiseră, cele două variante de activism par, în fond, să se suprapună. Ambele erau rezultatul unui secol dispus să riște, cum a fost cazul lui Calvin când a reevaluat tabu-ul cametei, demontînd relațiile concrete

dintre creștini cu speranța de a dobândi astfel un profit mai mare pentru comunitatea creștină privită în ansamblul ei.

Unul dintre cei mai docti istorici ai ei, Eduardo Grendi, a afirmat despre noua filantropie că ar fi reprezentat un „mit util“, caracterizare cu siguranță prea aspră. În ceea ce privește binele pe care l-a făcut, ar fi suficient de remarcat că, în mod intenționat sau nu, a ajutat Vestului să depășească prima perioadă de suferință umană excepțională prin care a trecut după secolul al XIV-lea și că datorită numărului important de școli, spitale și instituții pentru ajutarea sistematică a săracilor, pe care le-a întemeiat, a creat ceva mai mult decât fundamentele Statului Bunăstării din zilele noastre. Consecințele ei nefericite au avut o arie de acțiune la fel de extinsă. S-a afirmat despre confuzia morală pe care a provocat-o, pe măsură ce a ajuns și la urechile gospodinelor obișnuite, că a depășit chiar isteria vrăjitoarelor și i fără îndoială că, nemaivînd posibilitatea să răspundă generozității materiale cu rugăciuni speciale pentru sufletul binefăcătorului lor, femeile bătrîne și sărace nu mai puteau contribui la constituirea societății creștine cu aproape nimic altceva decât cu propria răutate. Valoarea atribuită banilor, decăderea reciprocității, sentimentul că Dumnezeu și-a transferat oarecum bunăvoința de la cei săraci la cei bogați, toate acestea constituiau niște umbre întunecate care au început să se răspîndească o dată cu înălțarea noului edificiu al carității practicate ca profesie. Astfel s-a ajuns într-o manieră aparent inevitabilă la *Grand Renfermement* sau Marea Încarcerare diagnosticată de Michel Foucault pentru sfîrșitul secolului al XVII-lea: împărțirea tuturor întruchipărilor străinului, despre care se credea acum că trebuie să se bucure în mod deosebit de acțiunile caritative, în instituții riguros administrate.

Poate cu excepția deznodămîntului, care a fost aici amînat, practica engleză a urmat-o destul de fidel pe cea continentală: promulgarea și prevederile statutelor Legii Săracilor exemplifică, începînd cu Thomas Cromwell, principiile umaniste ostile cerșetorilor și dificultatea de a le impune. Orientarea spre instituții închise este manifestată de începuturile azilurilor engleze

pentru săraci, al căror model autohton, London Briddewell, era cel mai puțin acceptabil dintre cele cinci spitale londoneze create după desființarea mănăstirilor. Le-a fost necesar un timp oarecare pînă ce să-și descopere vocația, iar inspirația de proveniență continentală sau simpla concurență par să fie vizibile într-un act din 1624, prin care se încurajează înființarea de noi „spitale, *maisons de dieu* ... sau case de corecție“. Cu ajutorul unor insigne destinate săracilor și al altor semne distinctive, caritatea s-a transformat ca și în alte părți, renunțînd la un mod de existență relațional în favoarea unuia bazat pe segmentări. Relația dintre asistența publică și binefacerile particulare, deși fără îndoială diferită de Statul Bunăstării din Toscana, pare să se fi deosebit puțin de cea dominantă la Veneția, cu excepția faptului că acolo apăreau ca mijlocitoare și cunoscutele *Scuole*, ale căror corespondente engleze fuseseră desființate de Reformă.

În parte datorită faptului că cerșitul nu a putut fi suprimat, asistența de natură particulară, care caracterizează schemele umaniste din deceniul trei al secolului al XV-lea cel puțin pentru cei despre care se considera că dețin merite, a început să fie preluată de instituții închise. După 1600 au început să fie ridicate timp de douăzeci de ani la Amsterdam, Paris, Lyon, Florența și prin alte părți o serie de construcții impunătoare. În perioada următoare imensa influență a lui Vincent de Paul (a cărui invenție genială, *Filles de la Charité*, i-a recrutat pe săraci în serviciul celor săraci și a reușit excepționala performanță de a îmbina mai marea eficiență cu o mai mare căldură umană) a făcut ca tradiția instituțiilor de caritate proprie Contrareformei să ducă la apariția unor instituții monumentale, cum ar fi *Albergo dei Poveri* din Genova, deschis în 1664. Această coincidență masivă pare să marcheze un punct în favoarea unor istorici cum ar fi Keith Wrightson, care consideră că motivele care au dus la transformări ale carității trebuie căutate în afara creștinismului, în contextul problemelor demografice și al relațiilor de clasă tensionate; în sensul acesta ar putea fi interpretată o cronologie care sugerează că anii din jurul lui 1620 ar fi fost critici. Punctul de vedere alternativ, căruia mă raliez și eu, scoate în evidență

continuitatea de esență, omogenitatea și logica interioară a unui proces care se extinde pe o perioadă de cel puțin 150 de ani, istoricii de pe continent renunțând să mai invoce conjunctura demografică, lupta de clasă sau prețul grâului pentru a-i explica pulsațiile. El acordă de asemenea deosebit de multă atenție unor probleme de definiții și clasificări, mai ales în cazul decelării unor noi categorii de oameni năpăstuiți, pentru ale căror nevoi „societatea” nu poate fi acuzată decît de o imaginație lugubră sau lipsită de sensibilitate. Una dintre aceste categorii a reprezentat-o nebunul, istoria încarcerării sale într-un așezămînt caritativ fiind scrisă de Michel Foucault. Indiferent dacă sărăcia a dat naștere la evlavie în Essex-ul protestant, acționînd sub forma Fraților Sfîntului Ioan al lui Dumnezeu, evlavia a creat fără îndoială în 1645 casa de nebuni din Charenton, *Charité*, locatarul ei cel mai faimos fiind marchizul de Sade.

Dacă încercăm să găsim o încercare curajoasă de prezentare a ceea ce s-a întîmplat în creștinismul occidental, ca regim social, în cadrul căruia *a avut loc ceva*, cu unul sau două secole în urmă, o vom găsi într-un volum *in folio* de peste o mie de pagini, publicat pentru prima dată în 1673 de englezul Richard Baxter: *A Christian Directory; or a Summ of Practical Theology and Cases of Conscience* (*Un îndreptar creștin; sau o sumă a teologiei practice și a cazurilor de conștiință*). S-ar putea crede că ne raliem unei perspective anglocentrice; însă atenția internațională de care s-a bucurat lucrarea lui Baxter după publicarea *Eticii protestante* a lui Max Weber în 1904 pare să reflecte în mod adecvat ceea ce și-a propus și ce a realizat Baxter. Firește că era un protestant englez, scriind în engleză pentru englezi, dar în contextul său era în același timp un fel de om universal. Într-o vreme cînd majoritatea oamenilor renunțaseră la aceste idealuri, el s-a dedicat unității protestantismului englez, reconcilierii dintre episcopat și preoțime, dintre liturghie și cuvînt. În ce privește opțiunile teologice, el și-a început cariera ca predestinaționist și și-a sfîrșit-o ca arminian. Specialitatea sa o constituia teologia practică sau teologia comportamentului creștin, un

tărîm în care rar se ajungea la dispute confesionale; și își dădea perfect de bine seama că dincolo de succesiunea concretă a clerului englez în care se situa el însuși, mai exista o tradiție mai cuprinzătoare, de factură preponderent catolică, în care oricine cu ambiții similare cu cele nutrite de el însuși trebuia să vadă un aliat. Convingerea sa că se situează în perimetrul acestei tradiții mai cuprinzătoare este evidentă chiar în titlul lucrării sale.

Sinteza teologiei practice realizată de Baxter a dus la o nouă enunțare cuprinzătoare a obligațiilor specifice comportamentului creștin. Scopul ei era de a înlocui modul tradițional de a gândi, fără a detrona cu orice preț caritatea din poziția ei privilegiată, ci reformulînd îndatoririle specifice carității — așa cum se întîmplase practic pe parcursul ultimelor două secole —, în sensul că ea ar reprezenta obligații specifice unei activități săvîrșite în numele aproapelui ca atare.

Comportamentul creștin era apreciat în funcție de supunerea pe care o arăta față de Porunci, și în mod special față de primele cinci; criteriul de apreciere a acțiunilor morale îl constituia măsura în care se pune sau nu această problemă a supunerii. Sensul supunerii era însă mai profund decît simpla conformitate cu anumite precepte precis enunțate, indiferent cît de importante ar fi fost acestea. Formularea clasică a îndatoririlor care reveneau unui bun creștin o constituia parabola celor zece talanți, care pretindea din partea lui o acțiune morală în același timp spontană și creatoare. „Slujitorul“ lui Baxter nu era atît un slujitor al lui Dumnezeu, cît cel care acționa în numele lui. Așa cum spusese și unul dintre precursorii lui Baxter, Richard Sibbes, creștinismul era o afacere foarte solicitantă. Iar caritatea în mod special avea un sens activ: ea însemna „să facem tot ceea ce este posibil pentru ceilalți“. Iată temeiul unor fapte cu efecte îndelungate, săvîrșite în folosul Bisericii și al binelui public, nu atît al relațiilor interumane cît al folosului pentru societate.

Este adevărat că Baxter făcea o distincție între caritate și faptele carității, iar o parte a lucrării constituia o expunere pe deplin tradițională a obligațiilor pe care le presupun relațiile concrete

de vecinătate. Însă privită prin prisma acestei accepțiuni istorice, caritatea nu intra sub incidența eticului creștin ci a politicului creștin, și nu a contribuit prea mult la preamărirea lui Dumnezeu. Puternicul atașament resimțit de Baxter față de necesitatea unei vieți trăite în pace și înțelegere a fost absorbit aproape în totalitate de eforturile sale de reconciliere a diferitelor denominațiuni și de lupta împotriva sectarismului. În ce privește relațiile sale obișnuite, cultivarea prieteniei (de care se bucura) și chiar și a bunelor maniere îl tulburau nespus, considerându-le obstacole în calea lucrării lui Dumnezeu. Rudele, naturale sau prin alianță, nu prezentau pentru el nici un fel de importanță, cu excepția întemeierii unei familii proprii, și chiar și în acest caz era de părere că pastorii Bisericii nu ar trebui să se căsătorească. Cu excepția câtorva persoane evlavioase, el nu avea pe nimeni apropiat.

În clipa în care propun *Îndrumătorul confesional* ca sumă a două secole de reflecție asupra carității și practicare a ei, ambele revizuite, însă transconfesionale, sînt conștient că lui Baxter se atribuie în mod obișnuit un rol diferit. În calitate sa de fondator al „eticii protestante“, despre care se afirmă că a configurat în mod hotărîtor lumea modernă, fără îndoială că va continua să fie preamărit sau blestemat de generații întregi de viitori sociologi încă nenăscuți. Nici lectura atentă a textului lui Baxter, nici înțelegerea contextului său nu ne va da certitudinea completă că imaginea astfel obținută corespunde cu fidelitate originalului. Dintre cele trei elemente ale eticii protestante despre care se afirmă că ar fi prezente în cartea sa, obligația de a fi harnic în cadrul unei vocații lumești este cu siguranță prezentă, deși se subordonează obligațiilor religioase convenționale: activismul lui Baxter nu a desființat barierele dintre ocupațiile cu caracter secular și faptele evlaviei și iubirii, așa cum au făcut uneori ieșuiții. Apoi, conceptul său moral favorabil, răscumpărarea timpului („pentru că zilele sînt rele“) avea mai curînd un sens eshatologic decît acela de evitare a pierderii de timp pe perioada lucrului, deși putea avea uneori și acest înțeles. Așa cum în cazul harnicei Marta și al Mariei celei obsedate de Hristos, Maria era

cea care răscumpăra timpul. În sfârșit, singura justificare pentru îmbogățirea prin „ascetism lumesc” era posibilitatea de a închina rezultatul acestuia unor fapte durabile de evlavie și caritate, cum ar fi întreținerea preoților, evanghelizarea păgînilor, întemeierea unei universități în Țara Galilor: pe scurt, „facerea de bine”.

În ceea ce-l privește pe Baxter însuși, probabil că nu trebuie spus mai mult; în ceea ce privește influența sa ulterioară și viziunea prometeică asupra carității pe care a articulat-o, ar trebui să mai adăugăm cîte ceva. T. C. Smout a sugerat că remarcabilele realizări ale scoțienilor în secolul al XVIII-lea ar putea fi privite ca un efect postum al activismului creștin propovăduit de Biserică, după ce sfințirea, țelul ei inițial, și-a pierdut forța de atracție. Ideea aceasta, care nu este prea îndepărtată de cea a lui Weber, pare să merite o abordare mai cuprinzătoare. După părerea mea, în momentul în care Baxter a murit, în 1691, teoria eroică a faptelor bune se amestecase în mințile oamenilor cu o gândire economică mercantilistă, ceea ce a dus la apariția unui etos al binefacerii publice, care, printre altele, îi dădea omului de afaceri o senzație de confort care îi lipsise pînă atunci. Această mixtură nu este capabilă în sine să constituie o etică *protestantă*, din moment ce ambele elemente apăreau, să zicem, atît în Franța lui Colbert cît și în Anglia. S-ar putea remarca, totuși, o diferență: creștinismul reformat a propovăduit doctrina asistenței sociale, neglijîndu-i în același timp pe asistenții sociali, cu excepția clericilor și a celor care practicau profesii didactice în general. Ordinele religioase ale Contrareforme, aflate acum la apogeul multiplelor lor activități, și-au menținut vocația de a face binele folosindu-se de canale bine constituite; este posibil ca protestanții să-și fi căutat vocația prin alte zări. În apărarea unor astfel de speculații cum este și cea a lui Weber, s-ar putea spune că ele explorează o zonă unde speculațiile sînt greu de ocolit. Întreaga sferă a expresiilor pe care le-a primit creștinismul constituie în istorie un teritoriu întunecat, iar cazul special pe care a încercat să îl elucideze Weber nu este singurul care pîndește în acele străfunduri.

VIII. Peregrinările sacrului

1. Statul

Cu câțiva ani înaintea Reformei, după ce se hotărîse să nu intre în cler ci să se căsătorească, Thomas Morus a încercat să abordeze problema politicii creștine, folosindu-se de pretextul unei biografii a lui Richard al III-lea. Relatarea sa l-ar fi interesat fără îndoială pe Emile Durkheim. Se putea deduce din ea că întreaga comunitate a englezilor continua să existe datorită unui complex de lucruri sfinte, cele mai importante dintre acestea fiind sacramentele, iar cele mai vizibile un număr oarecare de locuri și obiecte. Datoria unui rege creștin era să acorde el însuși acestor lucruri respectul cuvenit și să-l inoculeze și celorlalți. Regele Eduard al IV-lea și-a îndeplinit aceste îndatoriri în mod special prin felul în care a vorbit pe patul de moarte despre caracterul creștin al înrudirii matrimoniale. Regele Richard nu și le-a îndeplinit. Momentele critice din relatarea lui Morus nu sînt reprezentate de uzurpările la care s-a datat Richard, nici măcar de crimele pe care le-a săvîrșit, ci de violările sacrului: de violarea caracterului sacru al unor locuri sfinte, în momentul în care a dispus ca fiul fratelui său să fie îndepărtat din sanctuar, și a caracterului sacru al căsătoriei fratelui său. Aservit celor lumești, clerul, a cărui datorie ar fi fost să fie o întruchipare vie a sacrului, a îngăduit aceste violări. În centrul comunității s-a căscat astfel un vid abisal. Relatării lui Morus îi lipsește deznodămîntul, care avea să fie furnizat la puțin timp după aceea de Henric al VIII-lea. Între timp, anumite legi ale parlamentului îndreptate împotriva bisericii și a beneficiilor clericilor a suspendat sau a restrîns imunitatea locurilor sfinte și a persoanelor „duhovnicești“. Privite în ele însele, acestea erau destul

de modeste, dar, la fel ca agitația în favoarea reformării legilor matrimoniale din Franța și din alte țări, ele arată că modul de a privi lucrurile al lui Morus nu mai era împărțășit în totalitate de laicii învățați și iubitori ai legii. După 1530 opinia publică a acceptat fără prea mari dificultăți distrugerea mai sistematică a sanctuarelor istorice de către Henric, iar Morus a fost lăsat să mediteze în Turn (Turnul Londrei — *n. t.*) asupra mîniei despotului.

Divorțurile dintre sacru și organismul social aveau să fie evenimente cotidiene în secolul al XVI-lea. Luther le-a conferit și o autoritate constituțională prin faptul că a respins în mod radical întruparea sacrului și datorită unor afirmații de-ale sale potrivit cărora căsătoria reprezintă un subiect asupra căruia clericii nu trebuie să se pronunțe. Învățătura sa despre cele două împărății părea să spună că lumea socială îi aparține în orice caz Diavolului, iar dacă Diavolul hotăra, cum era mai mult decît probabil, să fie reprezentat de oameni ca Richard al III-lea sau Henric al VIII-lea, creștinii nu aveau altceva de făcut decît să zîmbească și să suporte această situație. În această privință Morus și Luther aveau mai multe lucruri în comun decît ar fi fost dispus să accepte fiecare dintre ei. Învățătura lui Luther despre rolul providențial al împărăției temporale și despre porunca dumnezeiască adresată oamenilor de a se supune acesteia reprezenta în mod cert o importantă reîntărire a autorității stăpînitorilor, după cum a remarcat Henric însuși cînd a citit versiunea care-i fusese prezentată de William Tyndale (*The Obedience of a Christian Man — Supunerea creștinului*, 1528). Aceasta nu înseamnă însă că după părerea lui Luther statul ar fi avut un caracter sacru, sau că i-ar fi încurajat pe alții să împărțăsească această credință. Ni se pare greșită afirmația lui J. N. Figgs că „ar fi transferat asupra suveranului temporal aura de sanctitate care fusese pînă atunci un apanaj exclusiv al membrilor clerului“, și că în felul acesta ar fi un precursor al lui Rousseau și al lui Hitler. Este adevărat că Luther se pricepea de minune să inspire concluzii despre care afirma apoi că nu corespundeau intențiilor sale, și s-ar putea ca și în acest caz să fim confrunțați

cu o astfel de situație. Însă nici el nici Morus nu ar fi putut prevedea, și nu cred că Luther ar fi salutat, forța aceluși curent al opiniei creștine respectabile, care avea să-i plaseze pe regi și demnitatea lor regală în interiorul acelei zone a sacrului din care fuseseră extrase așa de multe componente ale peisajului social.

Dacă ar fi fost francezi ar fi putut crede că această consecință este cât se poate de firească. Sfârșitul plin de succes al Războiului de o sută de ani stimulase un cult politic care, împrumutând mult din ritualul sărbătorii *Corpus Christi*, anexase în folosul monarhiei cele mai puternice simboluri sacre ale creștinismului. Pe vremea când Richard al III-lea continua să domnească în Anglia, regele Carol al VIII-lea al Franței a fost primit de cetățenii orașului Rouen cu ceea ce s-ar putea numi o slujbă seculară. Profitând de faptul că pe blazonul orașului lor apărea *Agnus Dei*, ei au exploatat sursa acestui simbolism relevant, care putea fi sesizat atât în slujbă cât și în textul Apocalipsei. Ei l-au descris pe tânărul și în alte privințe puțin atrăgătorul lor rege ca pe Mielul lui Dumnezeu, ca pe un mîntuitor, cap al trupului mistic al Franței, păzitor al cărții cu șapte peceti, fîntînă de apă vie pentru un popor însetat, instaurator sanctificat al păcii; cel vrednic de a fi binecuvîntat, cîstit, și slăvit, de a i se acorda toată puterea.¹⁷ Este foarte probabil ca în Anglia să se fi considerat că această manieră de a traduce sensul celebrului altar din Ghent, *Adorarea Mielului*, pictat de Van Eyck, este scandaloașă, însă tendințe similare pot fi înregistrate și în anturajul ducilor de Burgundia și al habsburgilor imperiali. În Franța însă, cu noi puteri izvorîte din sticluta sfîntă plină cu mirul încoronării, cu aerul regal al umflăturilor de scrofuloză și avînd aureola martiriului încă controversatei personalități a Ioanei d'Arc, ea a încununat un formidabil edificiu al regalității sacre. Atunci cînd a urcat pe tron în 1515 Francisc I, era cât se poate de firesc să se vorbească despre regele Franței ca despre o divinitate cu trup omenesc.

Dacă se poate pătrunde așa de departe în universul gotic, ale cărui complicații au solicitat prin anul 1500 ingenuitatea realizatorilor de spectacole publice, se mai poate face un pas, depășind

momentul devastării formelor tradiționale de pietate de către clasicismul umanist. Oricine studia dreptul civil știa că majestatea împăraților avea un caracter sacru, iar juristul care-l citea pe maestrul umanismului juridic francez, Guillaume Budé, putea vedea în sine însuși un preot care oficiază ritualurile majestații. Pentru oricine beneficiase de o educație umanistă de calitate, faptul că pacea civilă intra în categoria lucrurilor sacre constituia o componentă a vocabularului elementar. În acest climat se simțea necesitatea creării unei formule perfect seculare a sacralului; ea a fost creată de Jean Bodin în deceniul șapte al secolului al XVI-lea, numele ei fiind suveranitate*.

S-a afirmat despre Bodin că era evreu din convingere, ceea ce face să fie oarecum discutabilă invocarea celor *Six livres de la république* ca mărturie în favoarea mutațiilor geografice pe care le-au cunoscut concepțiile politice referitoare la relația dintre sacru și organismul social sau politic. Dar în caz că era evreu, el era fără îndoială ceea ce în limbajul de music-hall irlandez s-ar numi un evreu catolic. La fel ca și Calvin, el era de origine din nordul Franței și era profund atașat unor forme de evlavie convenționale, refuzând orice fel de legătură cu Reforma și manifestând în același timp o pronunțată indiferență față de inițiativele spiritualității catolice. Până astăzi nu s-a putut stabili cu precizie măsura în care aceste surse i-au afectat activitatea politică. În *Six livres* ele apar în capitolul referitor la instituțiile corporative, comune și ghilde. Acestea, afirma el, sînt întruchipări ale asocierii creștine, expresii ale prieteniei, alianței și iubirii reciproce. El și-a dat seama că ele sînt și focare de rebeliune, însă chiar și în frământatul an 1576, cînd corporatismul catolic devenise un coșmar, el a manifestat mai multă simpatie față de acesta decît față de forțele protestantismului politic. Considera că o comunitate edificată sub forma unei confrerii poate exista pe o scară relativ întinsă, așa cum era cazul la elvețieni. Ea și-ar

* Îl rugăm pe cititor ca în acest caz și în toate situațiile în care apare acest termen să facă abstracție de sensul său curent, însă secund, care este cel de „independență, putere supremă“, și să se concentreze exclusiv asupra celui original, referitor la regalitate, căreia i se afirmă aici caracterul divin. (N. t.)

fi rezolvat disputele prin arbitraj, deși nu se putea spune că reprezenta un *commonwealth* datorită absenței suveranului. (Dacă ar fi trăit să vadă nefericita Confederație edificată în 1641 de irlandezii catolici, și-ar fi modificat, probabil, modul de a gândi, însă, pe de altă parte, irlandezii par să fie mai puțin înclinați spre viața confederativă decât elvețienii.) Guvernele înțelepte nu vor desființa astfel de instituții, ci le vor încuraja cu prudență, în așa fel încât să favorizeze prietenia reciprocă între cetățenii lor și vor fi preocupate de reprezentarea acestora într-un parlament sau într-un organism al stărilor.

Instituțiile corporative nu constituiau însă nici un caz principală preocupare a celor *Six livres*, și nu rezultă din text că din punctul lui de vedere ar fi existat vreo legătură între ele și un impuls religios oarecare. Conceptul de religie specific lui Bodin este esențial pentru gândirea sa și exemplifică în istoria acestui cuvânt un stadiu anume la care ne vom referi mai târziu; în orice caz, el se situează mai curînd în vecinătatea lui Calvin decât a practicii tradiționale. Religia constituia pentru el o virtute „contemplativă” care duce în final la reverență față de ceea ce trebuie să se bucure de cinstire: ea este atît obiectul formal al structurilor sociale cît și un instrument indispensabil pentru menținerea binelui public, fără a fi însă neapărat în sine însăși o virtute socială. Principalele ei obligații au fost codificate o dată pentru totdeauna în cele Zece Porunci, de unde Bodin, la fel ca majoritatea contemporanilor săi, a tras concluzia că hotărîrea lui Dumnezeu este ca la temelia vieții sociale să se găsească structura unei „familii” sau a unei unități de factură casnică. Spre deosebire de ei a susținut că, pentru a putea subzista, „familia” ar trebui să aibă în sprijinul ei o proprietate inalienabilă, ar trebui să fie condusă de un *pater familias*, avînd putere de viață și de moarte, și ar trebui să se dedice de-a lungul generațiilor inoculării „religiei” la copii și la alți membri subordonați ai ei. Deasupra familiilor și a taților-gubernatori ar fi urmat să stea însăși *res publica*, un absolut al majestății suverane, perpetuu și inviolabil, sursă a unor porunci irezistibile, cu alte cuvinte sacru, deși Bodin nu a folosit această formulare. Aceste atribute

defineau domeniul public; în absența lor nu exista ordine, nici siguranța necesară pentru desfășurarea vieții private sau pentru cultivarea religiei, ci doar forță și violență. Ca și în cazul lui Thomas Hobbes, această structură teoretică reflecta contextul nemijlocit în care se celebrau cu toată vigoarea riturile violenței. Însă acestea nu-i epuizaseră semnificația. Ceea ce contează cu adevărat este faptul că ea a clarificat o mutație valorică în curs de realizare de destul de mult timp.

Patruzeci de ani mai târziu, după ce fusese modificată în așa fel încât autoritatea politică sacră să fie mai clar înscrisă în limitele doctrinei creștine, concepția despre stat a lui Bodin a devenit teoria politică dominantă a monarhiei franceze. Și și-a menținut această poziție până în secolul al XVIII-lea. Însă între timp nu numai că a fost susținută cu mai multă vigoare ca oricând maxima violare posibilă a sanctuarului puterii ei, tiranucidul, ci acesta s-a și produs efectiv în Franța în 1589 și 1610 și era cît pe ce să se producă în Anglia în 1605. Cu toate că în nici unul dintre cele două cazuri nu se poate vorbi de un tiranucid propriu-zis, asasinarea protestantului Wilhelm de Orania în 1584 și executarea reginei catolice a Scoției, Maria Stuart, în 1587, arată că procesul de transformare a sacrului se găsea încă la începuturile sale. El a fost multă vreme ținut pe loc, iar în final s-ar putea spune chiar că a fost serios afectat de un curs cu totul surprinzător pe care l-au luat evenimentele din Spania. În timp ce Filip al II-lea ținea sub călcîiul său lumea întreagă, clădea un imperiu american și lupta pentru a înfrînge rezistența supușilor săi din Țările de Jos, cei care aveau în imperiul său preocupări de teorie politică se străduiau să demonstreze cît se poate de convingător că între atributele monarhiei nu are voie să se regăsească nici un component al sacrului. În ultimii ani ai acelui secol unul dintre ei, Juan de Mariana, a dobîndit renume european datorită unei apologii imperturbabile a tiranucidului. La fel ca precursorii lor din vremea lui Henric al VIII-lea și a Caterinei de Aragon, ei realizau astfel în mod implicit și o apologie a sacrului tradițional: subminînd pretențiile monarhilor englezi, aruncînd o umbră de îndoială asupra ortodoxiei sau

sănătății francezilor, combătînd ceea ce presupuneau că ar fi niște poziții luterane. Pentru Mariana — episcopii, iar pentru confratele său, și el iezuit, Francisco de Suárez — papa, reprezentau, cel puțin din motive polemice, niște garanți inatacabili ai sanctuarului; mai mult chiar, făcînd una dintre cele mai interesante mutări ale întregului joc, Suárez a încercat să expună schema unor elemente ale sacralului recunoscute pe plan internațional, care, la fel ca înconjurarea Capului Bunei Speranțe, dădea posibilitatea să se cadă în spatele adversarului. Interesant ar fi de văzut în ce măsură corespundeau acestei construcții teoretice stării de fapt din interiorul teritoriilor stăpînite de Filip al II-lea și Filip al III-lea. Majoritatea papilor din epocă și unii dintre episcopii spanioli ar fi fost extrem de sceptici; și ar fi greu de negat faptul că încă de pe vremea reginei Isabela regii catolici dobîndiseră în ochii supușilor lor o aureolă sacră care nu ar fi putut fi atribuită cu ușurință multora dintre antecesorii lor. Însă dacă se privește civilizația spaniolă dintr-o perspectivă de ansamblu se constată că strategia defensivă a teoreticienilor Renașterii a fost încununată de succes; campania dusă împotriva canonizării statului i-a furnizat lui Locke cantități mari de muniție pentru propria sa ofensivă.

Pentru moment, dacă se exclude Complotul Prafului de Pușcă, principalul ei efect a constat într-o dispută publică a lui Suárez cu regele Iacob I. Evoluția ideilor engleze sau britanice referitoare la stat, inevitabil influențată de Reformă, ajunsese să fie pe la 1600 și mai dependentă de evoluțiile din Franța. De-a lungul acestei perioade existase pe ambele laturi ale Canalului o strînsă legătură între teorie și practică: pe parcursul ultimului deceniu al secolului al XVI-lea, la apogeul controversii referitoare la caracterul sacru al monarhiei, principalul susținător al acesteia a fost catolicul scoțian William Barclay, iar principalul ei oponent probabil catolicul englez William Reynolds. (*De justa reipublice Christianae in reges impios et haereticos autoritate*, 1590: chiar dacă autorul însuși nu era englez, el se naturalizase împrumutînd de la Thomas Morus pseudonimul Gullielmus Rossaeus.) Bodin însuși a jucat în 1581 un rol

minor în acest scenariu, când a refuzat să intervină în lucrările procesului intentat misionarului iezuit Edmund Campion. Campion a fost executat în decembrie, fiind acuzat că ar fi participat la un complot vizînd asasinarea reginei Elisabeta și care ar fi fost pus la cale în cadrul Colegiului Englez de la Reims. Aceasta, precum și alte exemple ulterioare referitoare la modul în care era impusă dreptatea în Anglia, însoțite de un ritual de-a dreptul culinar, care cerea disecarea victimei, fierberea măruntaielor și plasarea capetelor în locuri publice, demonstrează că era vorba de adevărate ritualuri sacrificiale, săvîrșite în templul monarhiei, o divinitate care prefera evident carnea fiartă, în locul celei fripte din care se înfruptau divinitățile din vechime.

Toate acestea aveau loc în contextul legii englezești tradiționale referitoare la trădare. Și totuși aceste evenimente se produc cu destulă precizie în limitele acelei perioade în care motivele inconștiente ale conflictului politic și religios din Anglia erau pe cale să treacă prin acea mutație subterană pe care doresc să o descriu. Privite dintr-o perspectivă europeană, războaiele religioase din Anglia păreau să fie o mlădiță a stării de lucruri din Franța. La începutul campaniei lor, apărătorii catolicismului englez susțineau punctul de vedere moștenit de la Morus, și anume că autoritatea regală asupra Bisericii ar constitui o violare de nejustificat a unui întreg sistem al sfințeniei exterioare, o poluare a sanctuarului, răspîndind această molimă prin *commonwealth*. Una dintre consecințele acestei atitudini a constituit-o concluzia că toți cei care intră în astfel de lucruri sacre ale Bisericii Anglicane, rămase neatînse de furia distrugătoare a tiranului, și participă la ritualurile care se celebrau acum în ele, ajungeau să fie ei înșiși necurați. De aceeași factură era fără îndoială și bula trimisă în 1570 de Papa Pius al V-lea împotriva reginei Elisabeta, totul ajungînd să culmineze cu o filipică îndreptată împotriva reginei în 1588 de la Roma de liderul catolic William Allen, *Îndemn adresat poporului din Anglia și Irlanda*, și menită să fie un manifest al forței spaniole de invazie. Însă între timp datele problemei se schimbaseră: prietenul și succesorul lui Allen, Robert Parsons, a cărui faimă era mult mai

proastă, încerca în acel răstimp să facă ceva mult mai complicat. În calitate de ieșuit, el s-a văzut în situația de a milita pentru o viziune spirituală asupra Bisericii, care nu pune mare preț pe sfințenia exterioară și așeza acțiunea înaintea spiritului comunitar. În același timp, răspunzând curentului din ce în ce mai puternic de sanctificare a regalității, el a fost silit să susțină, sau să pretindă că susține, o teorie seculară a binelui public. Adoptând o astfel de poziție defensivă și însușindu-și axioma minimală că treburile politice „nu aveau nici o legătură cu divinul sau nemurirea“, a intrat în secolul al XVII-lea cel mai bine profilat exponent al catolicismului elisabetan. Dincolo de prestigiul Elisabetei și de succesele guvernării ei, Parsons și colegii săi erau confrunțați însă la vremea respectivă cu o erodare interioară a poziției lor, datorată tendinței multor catolici de a cocheta cu ideea caracterului sacru al monarhiei și propășirii generale a tuturor formelor de combatere a monarhiei în Franța. Mai multe surse de monarholatrie au coincis în cazul tronului englez cu sosirea lui Iacob al VI-lea din Scoția în 1603, iar încercarea nereușită făcută de catolici în 1605 de a spulbera tainele suveranității britanice i-a oferit lui Iacob condiții extrem de favorabile pentru o confruntare pe tema caracterului sacru al monarhiei. La fel ca disputele similare dintre papalitate și Veneția, controversa sa permanentă cu cardinalul Bellarmine, Suárez și alții pe tema jurământului său de credință a asigurat răspândirea noului model al sacralității din locul său de naștere, Franța, spre restul lumii creștine.

O lege a Parlamentului, adoptată în 1606, permitea autorităților seculare din Anglia să le pretindă tuturor catolicilor să jure că se leapădă, pe motiv că sînt lipsite de pietate, eretice și condamnabile, de toate afirmațiile potrivit cărora regii excomunicați de Papă puteau fi detronați în mod legitim sau asasinați. Alegerea adjectivelor era puțin cam hazardată, dar urmarea în mod evident să-i oblige pe catolici să accepte ideea caracterului sacru al monarhiei, despre care se presupunea (cu prea mult optimism, după cum avea să se vadă mai târziu) că este împărtășită de ceilalți englezi. În timpul disputei care a urmat nici

unul dintre autorii catolici, englezi sau de pe continent, nu a făcut apologia tiranicidului; în ceea ce privește puterea papei de a-l depune pe monarh, opiniile s-au împărțit între cei care o repudiau în mod categoric și cei care o acceptau teoretic, dar o respingeau în practică. Catolicii laici cărora le era prezentat acest jurământ erau în general dispuși să-l presteze. În ciuda unui mare număr de succese practice, în plan teoretic catolicii băteau în retragere; deznodământul acestei controversate spectaculoase l-a constituit acceptarea în linii generale a opiniei lui Luther, potrivit căreia pe lumea aceasta există două tipuri de autoritate de drept divin, una dintre ele fiind îndreptățită să facă legi referitoare la societatea omenească, în timp ce celelalte îi lipsea această împuternicire. Bellarmine susținea că Biserica este o *societas* sau *commonwealth* cu o structură exterioară, investită prin poruncă dumnezeiască cu toate puterile necesare pentru mântuirea sufletului membrilor ei. La fel ca în cazul lui Galilei, de care s-a ocupat în 1616, Bellarmine încerca în mod real să limiteze raza intervențiilor dumnezeiești la sfera problemelor exterioare: din punctul său de vedere, similar cu cel al lui Parsons, *communitas* creștină avea un sens mult mai restrâns și în același timp mai interiorizat decât cel folosit de Morus. În ceea ce privește pe monarhiști însă, concesiile sale erau total inadecvate. Ele lăseau intact un stat în stat care avea autoritatea să se amestece după bunul plac în acțiunile regelui și ignorau faptul că, în stadiul de pluralitate pe care-l atinsese Occidentul creștin în 1600, suveranul se confrunta cu o duzină de interpretări conflictuale ale poruncilor dumnezeiești, acceptarea uneia dintre ele avînd darul de a-i transforma regatul într-un câmp de luptă. În cele din urmă problema aceasta avea să fie rezolvată de societatea civilă; pentru moment era necesar însă ceva mai impunător. Acolo unde Henric al VIII-lea și, probabil, venețienii ar fi privit înapoi pentru a identifica o sursă ultratradiționalistă a caracterului sacru al monarhiei în Imperiul creștin, suporterii lui Iacob I au fost capabili și, de fapt, obligați să-și însușească o lecție venită din Franța, folosind civilul ca sursă pentru reinventarea sacralului. Teoria dreptului divin, spune Figgis în *The*

Divine Right of Kings (*Dreptul divin al regilor*), constituie forma în care a fost exprimată în Anglia descoperirea suveranității. Poziția regaliștilor englezi de la sfârșitul secolului al XVII-lea era că trăsăturile specifice societății umane erau cele identificate de Sfântul Augustin: egoism, caracter fragmentar, ura față de dușmani, o pornire spre sociabilitate care se dovedea a fi catastrofală datorită corupției naturii umane. Spre deosebire de Biserica medievală și spre deosebire de contemporanul lor George Herbert, ei nu vedeau în instituțiile creștinismului o mașinărie mîntuitoare a integrării sociale. Ideea predominantă pe care o transmiteau era că într-o lume creștină divizată sentimentele referitoare la creștinism prevalau față de umorul, fragmentarismul și conflictele cu caracter particular. Planul lui Dumnezeu de a se realiza pacea civilă și a păzi specia umană de ea însăși trebuie să constea de aceea din supunerea universală față de stăpînire și față de suveranitatea sacră și inviolabilă. Consecrată de moartea lui Carol I în 1649, în mijlocul unui adevărat abator care poate fi privit pe bună dreptate ca o verificare experimentală a teoriei, această idee a devenit doctrina oficială a reînnoitei Biserici Anglicane. Între timp se întîmplaseră două lucruri. Ipoteza că, prin intermediul poziției deosebite acordată în cadrul familiei tatălui, Dumnezeu ar fi întemeiat o formă obligatorie de întruchipare a suveranității sacre ce ar trebui transmisă ca atare fusese ridicată la rang de dogmă în lucrarea lui Robert Filmer *Patriarcha*; iar arta de a folosi civilul ca sursă pentru reinventarea sacrului dăduse o capodoperă prin Leviathan, divinitatea muritoare a lui Thomas Hobbes.

2. Muzica

Pentru a-i găsi muzicii un loc între transpunerile creștinismului trebuie să pornim de la două realități. Prima constă în faptul că tradiția muzicală occidentală modernă își are originea în secolul al XV-lea. Cea de a doua o reprezintă faptul că scena acestei revoluții în muzică a fost compunerea unor acompaniamente pentru slujbă. Fiind vorba de crearea a ceva nou

În cultura europeană pornindu-se de la tradiția sacramentală creștină, fenomenul prezintă anumite asemănări cu sacralizarea statului. De asemenea, la fel ca în cazul istoriei atitudinilor față de stat, este reconfortant de dificil să-l clasifici în conformitate cu împărțirile convenționale ale perioadei respective. S-a folosit la adresa lui cuvântul „renaștere”, fără a putea lumina însă prea mult cele întâmplate. Țara în care poate fi localizat inițial este cea a lui Huizinga și nu a lui Burckhardt; umaniștii clasici îl priveau cu dezgust, iar reformatorii au făcut tot posibilul pentru a-l strangula. Majoritatea celor care au contribuit la producerea sa erau catolicii ultraortodocși, iar majoritatea celorlalți luterani conservatori. El a supraviețuit în ciuda obstacolelor ridicate în calea sa de un etos cultural dedicat cultivării cuvântului, și-a dovedit fertilitatea prin intermediul unor invenții pe plan secund și, în fine, a elaborat, după 1700, un set complet nou de forme sociale și intelectuale. Aceste semne de vigoare indică prezența activă a unor presiuni subterane neobișnuit de puternice. Firește că putem privi cu un legitim scepticism măsura în care acestea vor putea fi inventariate vreodată în totalitate. Ceea ce pot spune este doar că pe mine însumi m-a tentat acest subiect și înclin să cred că ar fi bine să se caute contextul său în istoria socială a creștinismului.

După câte se pare, ne confruntăm aici cu două probleme autentice, una referitoare la funcție, cealaltă la formă. În plus se adaugă o falsă problemă legată de relația dintre muzică și text; acesteia i s-a acordat destul de multă atenție, dar seamănă mai curînd cu o inducere în eroare din partea unor umaniști fără auz muzical. Problema funcțională nu constă doar în faptul că muzica se găsea în slujba ritualurilor creștinismului catolic și a textelor asociate lor, pentru că afirmația era și continuă să fie valabilă pentru cîntarea omofonă. Problema se referă la polifonie și la locul cîntării polifonice într-o perspectivă socială asupra slujbei și a sacramentelor. După părerea tuturor, în jurul anului 1400 compozițiile polifonice trebuiau să asigure un acompaniament satisfăcător prin amplexarea sa pentru ritualurile unor ocazii festive: fie în cazul unor sărbători periodice

care trezeau sentimente de deosebită evlavie, fie cu ocazia unor servicii divine neobișnuit de solemne. Un exemplu îl oferă în această privință motetul *Supremum est mortalibus bonum*, compus în 1433 de Guillaume Dufay, capelmaistrul regelui Franței, în cinstea reconcilierii publice care a avut loc la Florența între papa Eugeniu al IV-lea și viitorul împărat Sigismund, după ce Sigismund se lepădase de conciliul antipapal de la Basel. Motetul este pentru trei voci, iar la sfârșitul a ceea ce a fost descris ca o parte „oarecum zglobie“ acestea se reunesc într-un fel de armonie eufonică pe care Dufay o preluase de la englezi, pentru a sărbători pe parcursul unei serii de note prelungite numele reunite ale papei și regelui. *Supremum bonum* prezent în texte este, în mod inevitabil, pacea: în 1433 se puteau avansa argumente în favoarea ideii că sfârșitul mișcării conciliare ar putea aduce creștinătății un pic de pace. Dufay a răspuns cu o inspirație similară și invitațiilor de a participa la alianțele prin căsătorie ale principilor; el s-a mai străduit să egaleze armoniile spațiale așezate de Brunelleschi în Domul din Florența cu o piesă cîntată cu ocazia sfințirii acestuia, al cărei simbolism integrativ era neobișnuit de abscons. Din moment ce contextul unor astfel de evenimente anume era invariabil o slujbă, era cît se poate de firesc ca însuși cadrul slujbei să se adapteze stilului și spiritului motetului. Era cu atît mai firesc cu cît elementele necesare pentru executarea unui motet, care erau atît vocale cît și instrumentale și includeau adesea și un capelmaistru cu ambiții de compozitor, ajunseseră să facă parte la acea dată din dotarea curentă a bisericilor importante.

În cadrul slujbei compoziția polifonică a fost inclusă inițial în motet, pentru a pătrunde apoi în ceea ce se numea „specifice“, respectiv textele cu caracter variabil destinate anumitor sărbători și unor scopuri votive, iar apoi în *ordinaria*, sau părțile cu text invariabil. Însă tocmai din rîndul textelor „obișnuite“ și-au ales polifoniștii elementele care aveau să devină materialul lor de lucru favorit și punctul în care avea să se realizeze revoluția în muzică. Începînd aproximativ cu anul 1450, s-a practicat în mai mică măsură compoziția polifonică bazată

pe texte specifice, chiar și în cazul textelor frecvent folosite, cum ar fi misa pentru morți. Între timp structura celor obișnuite a devenit obiectul unei atenții obsesive. Această situație nu poate fi pusă exclusiv pe seama dorinței unui cor profesionist de a avea în repertoriul său piese care să poată fi cîntate frecvent, deoarece existau cu siguranță suficiente ocazii să se cînte misa pentru morți. Motivul principal trebuie să îl reprezinte faptul că în textele obișnuite se găseau cu ușurință materiale pentru compoziții integrate care nu apăreau în cele specifice. Dacă ele nu ar fi fost acolo, nu s-ar fi spus despre misă că reprezintă un miracol social.

Canonul celor cinci texte care au devenit după 1450 baza unanim acceptată a misei polifonice rezultase de pe urma unei selecții făcute în parte din rațiuni muzicale, în parte din rațiuni ideologice. Pe compozitori îi atrăseseră inițial temele mai ample ale miselor omofone, *Gloria* și *Credo*; dar pe măsură ce au început să le perceapă ca părți ale unui ansamblu unitar, lungimea textului lor, mai ales a *Crezului* cu dificilele sale enunțuri dogmatice, a ajuns să fie apăsătoare. Ei le-au scurtat, fie împărțindu-le în segmente distincte care urmau să fie cîntate simultan de diferitele voci, fie prin simpla omitere tacită a părților mai seci. Dat fiind faptul că prima frază a fiecărui segment a continuat să fie rostită de preot în cîntare omofonă, acestea au ajuns să fie cunoscute sub numele de *Et in terram* sau *patrem*. Alte texte, mai scurte și mai ușor de interpretat, au cunoscut o amplificare corespunzătoare. *Sanctus* a fost împărțit în două părți, deoarece nu mai era posibilă cîntarea lui integrală înaintea sfințirii (elementelor euharistice — *n. t.*), iar un alt *Sanctus* și un *Benedictus*, fiecare încheindu-se cu *Hosanna*, realizau cadrul necesar pentru ridicarea ostiei și dădeau posibilitatea introducerii unor piese cu o evlavie emoțională mai pronunțată decît cea specifică pieselor mai ample. În cazul miselor cîntate omofon finalul îl constituia, cît se poate de firesc, *Ite missa est*, iar Guillaume de Machaut l-a folosit la mijlocul secolului al XIV-lea în prima sa schiță de misă polifonică. Această soluție era satisfăcătoare

din punct de vedere liturgic, însă nu și artistic, așa încât formula a fost înlocuită cu *Agnus dei*, introdus relativ târziu în rînduiala liturgică, dar care prezenta avantajul unei triple reluări, și mai ales reconcilia expresia muzicală cu sensul teologic și cu cel social prin intermediul secțiunii sale finale, *Dona nobis pacem*. În felul acesta compozitorii aveau suficiente lucruri de făcut, și ei și-au folosit priceperea pentru a crea un final impresionant. *Agnus*-ul mai prezenta și avantajul structural de a trimite la începutul misei: *Dona nobis* relua *Et in terra pax* de la începutul *Gloriei*. Misele scrise mai devreme, mai ales cele aparținînd unor compozitori englezi, începeau cu *Et in terra*, realizînd astfel o unitate tematică prin care se exprima suportul teoretic al actului liturgic. Însă, după cîte se pare, atît din motive muzicale cît și liturgice s-a apreciat că *Gloria* nu constituie cel mai bun început posibil; *Kyrie*, cu tripla sa invocare, semăna din punct de vedere structural foarte mult cu *Agnus*, și tonul său penitențial accentua elementul ceva mai întunecat dintr-un ansamblu care ar fi fost altminteri poate prea luminos. Din clipa în care *Kyrie* a intrat în canonul compozitorilor, asemănările formale dintre el și *Agnus* i-au determinat pe aceștia să-și integreze compozițiile mutînd anumite segmente dintr-o parte în cealaltă, deși unii dintre ei, de la Dufay pînă la Bach, au fost întotdeauna convinși că există o mai mare înrudire între *Agnus* și *Gloria*.

O dată cu stabilirea canonului textelor și elaborarea tehnicilor compoziționale capabile să dea naștere unui simbol auditiv al pluralității bazate pe unitate, s-a descoperit un nou mod de realizare a funcției integrative a misei. O misă de Dufay sau de Josquin des Prés, marele său succesor burgund, nu era *misa*, ci o creație paralelă. Ea constituia o exemplificare individuală a unui gen artistic, avea un autor și în mod obișnuit și alte mijloace de identificare, și nu era echivalentul a ceea ce se cînta la orice altă slujbă. Cei mai cunoscuți autori de mise, ca de pildă Josquin, nu erau dispuși să compună pentru ocazii anume sau să respecte anumite termene de predare, motive pentru care

erau și apreciați în epocă. Pe la sfârșitul secolului al XV-lea apăreau în tipografiile venețiene volume cu misele lui Josquin. Este foarte probabil că dacă nu ar fi apărut Reforma și mai ales Contrareforma, pe la sfârșitul secolului al XVI-lea misele ar fi fost compuse și executate în afara contextului liturgic, cum avea să se întâmple mai târziu.

Aceasta nu înseamnă că în jurul anului 1500 misa polifonică era pe cale să părăsească făgașul istoriei creștine: în ciuda faptului că pentru compunerea ei se foloseau adesea melodii populare, ea a continuat să se miște pe orbita sacrului. De aici și vigoarea cu care a fost atacată și apărută. Lolarzii au deplîns apariția polifoniei. Husiții au repudiat-o, afirmînd, cu oarecare îndreptățire, despre începuturile ei că nu ar reprezenta nimic altceva decît o cacofonie realizată de voci lor înșile suficiente, care înfățișează într-o manieră auzibilă starea de dezintegrare a lumii creștine. Ei au cultivat imnul omofon, așa cum cultivaseră și împărtășania sub ambele forme. Prin anul 1500 cam același lucru îl spuneau și umaniștii, obsedați cum erau de cultura verbală. Erasmus declara că nu poate găsi în scripturi nici o mărturie în favoarea polifoniei, fiind convins că muzica creștină ar trebui să se limiteze la cîntarea psalmilor, chiar și în acest caz impunîndu-se o oarecare economie. Modul său de a privi lucrurile avea să domine atitudinea majorității reformatorilor din secolul al XVI-lea și să-i influențeze pe unii catolici, cum ar fi Morus. Lui Luther avea să-i fie rezervată sarcina de a interpreta revoluția care a dus la Josquin ca pe o creație pe deplin legitimă a sensibilității creștine. Muzica, susținea el, este un dar dumnezeiesc doar ceva mai puțin prețios decît cuvîntul însuși. Ea este stăpînul afectelor, conciliatorul discordiei și al conflictelor. Polifonia, așa cum era practică de Josquin, pe care-l idolatriza, reprezenta pentru el supremul exemplu de integrare a multiplicității în unicitate, întreșînd numeroasele ei voci și introducînd mulțimea creștinilor într-o structură similară cu cea a dansului — o anticipare a comuniunii experimentată de îngerii.

Luther a putut adopta acest punct de vedere, deoarece un element esențial al teologiei „misei“ se distanța de teologia misei

exact în sensul dorit de el însuși. Misa lui Josquin și a contemporanilor săi era în întregime sacrament, însă nu și jertfă*. Canonul era efectuat în tăcere, așa încât nu putea fi pus pe note; ofertoriul, despre care Luther spunea că „miroase a sacrificiu“, putea fi pus pe note sub forma unui motet, însă, cu o singură excepție, nu a fost inclus niciodată într-o compoziție care să cuprindă întreaga misă. Excepția la care ne-am referit, requiemul, nu era inclusă în repertoriul compozitorilor renascentiști; inventarea sa constituie un eveniment post-Tridentin, inspirat de insistența cu care Contrareforma evidenția caracterul de jertfă al misei. Iată de ce, în forma pe care o primise în timpul Reformei, luterani ca Bach puteau vedea în „misă“ o întruchipare pură a sacrului. În cazul de față este vorba fără îndoială de o perspectivă nouă, extrem de importantă. În bisericile Germaniei luterane a luat naștere instituția „concertului spiritual“, oferind hrană muzicală spre consumul unui grup de oameni care nu mai constituiau o congregație în sensul propriu al cuvântului, ci se apropiau mai mult de un auditoriu — pe scurt, în ele s-a născut „concertul“ modern, o instituție cvasisacră a timpurilor moderne, care se răspândise pe la mijlocul secolului al XVIII-lea aproape în tot nordul Europei, protestant sau catolic. A te opri direct la acest punct înseamnă a simplifica nepermis de mult o istorie cuprinzătoare, omițând numeroase elemente pe care le-ar include o istorie a muzicii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. În ce privește însă nu o istorie a muzicii ci un eseu asupra creștinismului, aceste simplificări sînt esențiale. Cît despre catolici, și ei au ajuns la un rezultat similar, dar pe o cale diferită. După ce l-a pierdut pe Luther, lumea catolică s-a văzut confruntată și ea cu campania dusă împotriva

* În cadrul Sf. Euharistii se face o distincție între caracterul ei sacramental și cel de jertfă. Asocierea celor două nu prezintă nici o dificultate pentru teologia ortodoxă, deoarece ultimul aspect este perceput fără nici un echivoc ca „participare“ la jertfa unică a lui Hristos. În teologia catolică medievală apăruse ideea unei jertfe proprii a oficiantului, efectuată eventual în numele comunității sau al unui credincios anume. Reforma luterană s-a îndreptat și împotriva acestei practici. (N. t.)

polifoniei de criticismul umanist, fiind aproape la fel de vulnerabilă față de aceasta ca majoritatea comunităților protestante, cu excepția celor care îi aparțineau lui Luther. I se reproșa că estompează sensul cuvintelor, că face prea mult zgomot, că admite pătrunderea unor pasiuni vulgare în spațiul tainic al religiei. Se mai spunea că este incompatibilă cu rugăciunea și că reprezintă o inovație barbară, care nu-și are locul în cadrul sintezei dintre cultura creștină și cea clasică. Confrunțați cu acest atac masiv, teoreticienii muzicii și-au apărat cu demnitate independența și valoarea morală a artei lor; ei au explicat cu răbdare că nu poți obține armonia decât dacă elemente constitutive ale acesteia sînt diferite, că nici consonanța pură nu are sens dacă este precedată de disonanță. Ei nu au găsit însă sprijin nici la forțele progresiste din interiorul Bisericii, erasmienne prin stil dacă nu prin substanță, nici la cele conservatoare, care porneau de la premisa că tot ceea ce este acceptat de Luther trebuie să fie greșit. Potrivit unei relatări oarecum romantice, la Conciliul Tridentin s-ar fi propus interzicerea polifoniei, singurul motiv care i-a determinat pe părinți să renunțe fiind inspirația evident divină a compoziției lui Palestrina, *Missa Papae Marcelli*. Prima parte a acestei povestioare pare să fie adevărată, Conciliul recurgînd eventual, ca în alte cazuri, la un compromis, care impunea o disociere radicală între muzica sacră și cea seculară. Concepția sa despre prezența sacralului în muzică era prin excelență textuală: muzica sacră era muzica însoțind textele sacre. Ea trebuie să se subordoneze textului și funcției liturgice în general, și nu trebuie să includă sunete indecente, intervale supărătoare sau melodii profane. În cazul misei, privind lucrurile pe termen scurt, această decizie își poate asuma meritul de a fi inspirat capodoperele ascetice compuse de Palestrina pentru orchestra papală; privită într-o perspectivă nu foarte lungă, adică pînă la aproximativ 1600, se poate spune că a desființat genul, lipsindu-l de hrană și contrast. William Byrd, ascuns undeva în casele din zona rurală a Angliei regelui Iacob, a constituit o excepție tîrzie, însă în același timp plină de pasiune. Separată în mod forțat de misă, imaginația compozitorilor italieni

(foarte puțini în timpul primei perioade creative, pentru a ajunge apoi la o supraabundență) a trecut la inventarea unor noi forme în cadrul genurilor acum separate. Ei au inventat oratoriul sacru, cantata și o nouă formă de „misă“ pe care a inspirat-o aceasta; au inventat madrigalul profan și opera. Opera a realizat visul umaniștilor de a reînvia drama muzicală a anticilor. După cum se putea vedea din *Încoronarea Popeei* a lui Monteverdi (1640), separarea secularului de sacru a favorizat această invenție, dar nu s-a arătat la fel de folositoare pentru suflet, și probabil că doar englezii continuau să afirme că oratoriul ar fi o întruchipare respectabilă a sacrului. În general, poticnelile genurilor sacrului au dus la migrația talentelor muzicale spre cele seculare. În formele muzicii seculare, pe măsură ce modul vocal a început să cedeze locul celui instrumental, explorarea cheilor le-a dat compozitorilor posibilitatea să evoce tensiunea și hotărîrea, într-o măsură pe care Dufay și Josquin ar fi invidiat-o cu siguranță, la niște ascultători ale căror necesități nu erau mai puțin urgente, deși cu un caracter mai privat, decât cele ale lumii creștine din secolul al XV-lea.

3. *Cuvintele*

Într-o civilizație a cuvîntului, cuvintele merită să li se acorde atenție. Oricînd este posibil ca sensurile lor să se modifice, și să se modifice într-un mod semnificativ. Este posibil ca modificările lor să denote uneori schimbări generale ale proceselor intelectuale sau să indice producerea unor transformări la un nivel care, în mod normal, se sustrage observației. S-a afirmat de-a lungul timpului că o astfel de schimbare generală s-a produs la finele acestor trei secole; dintre cuvintele al căror sens a suferit fără îndoială modificări, unele se referă la idei și instituții care țin de esența creștinismului. Modificarea invocată de Michel Foucault a fost trecerea de la ceea ce el, ca francez, numea *Renaissance* la structura mentală „clasică“, sau, altfel spus, de la secolul al XVI-lea la al XVII-lea. În perspectiva pe care o urmărim ni se pare că ea s-a extins asupra unei și mai întinse

scale de timp. El o definește ca trecere de la un proces mental care operează cu asemănări la unul ce folosește un sistem de identități și de diferențe măsurabile. În universul anterior lucrurile participau unele la altele, la limba care le descria și la persoanele care vorbeau despre ele; în universul de mai târziu ele erau introduse prin clasificare în sertărașe separate, de unde erau extrase, pentru a fi expuse la vedere, de un limbaj alcătuit din semne convenționale. Limbajul le separa, era el însuși separat de universul privit în ansamblul său, separa rațiunile individuale de acesta și pe unele de altele. Un univers în ultimă instanță armonios și nepuizabil, deoarece posibilele afinități și antipatii nu cunoșteau nici o limită, s-a transformat într-un univers al diferențelor infinite, adeseori infinitezimale.

Subiectul pe care ni l-am propus aici a fost universul social și nu cel fizic, însă pentru a înțelege relevanța invenției imaginative a lui Foucault, nu trebuie să facem altceva decât să recurgem la câteva versuri ale unui tradiționalist englez, contemporan cu Descartes și Galilei:

Omul reprezintă în întregime o simetrie,
 Plin de proporții, un mădular raportat la celălalt,
 și totul față de lumea înconjurătoare.
 Fiecare parte poate să-i spună frate celei mai îndepărtate,
 Căci mîna și piciorul legate sînt de o strînsă prietenie,
 și ambele la fel de vînturi și de valuri.

(George Herbert, *Man*)

Căutînd să stabilim motivele pentru care versiunea universului creștin propus de Herbert era greu de înțeles pe la sfîrșitul secolului său, ne vom opri asupra evoluției pe care au cunoscut-o în timpul perioadei care ne interesează anumite cuvinte, din punctul lui de vedere absolut venerabile.

„Comuniune” însemna la 1400 pîrtășie, participare, comunitate; în mod special în cadrul Bisericii; în mod special prin primirea Împărtășaniei. În jurul anului 1700 primele două sensuri continuau să fie actuale, însă erau pe cale să fie înlocuite de unul nou: „un corp distinct de persoane pe care le unește o credință religioasă și rituri comune” Sensul al treilea și al

patrula erau pe cale să se transforme în „unire prin har a sufletului cu Hristos“, în așteptarea tranziției spre „unirea contemplativă mistică cu natura“. În 1400 „caritatea“ se referea la starea specifică iubirii creștine, sau afecțiunii pe care o simțea sau nu cineva la adresa aproapelui său; la o ocazie sau la un grup de oameni care se străduiau să întruchipeze acea stare; iubirea lui Dumnezeu, orientată în ambele sensuri. În 1700 sensul ei era de apreciere optimistă referitoare la bunele intenții ale celorlalți; un act de bunăvoință față de cei săraci și nevoiași; o instituție întemeiată pe baza unui astfel de act. În cel de al doilea caz pluralul a început să devină posibil pe la 1600, în cel de-al treilea cam după 1700. „Conversație“ desemna la 1400 starea specifică unui mod de viață sau comportament în ambianța altor persoane (în ceruri, sau cu femei) sau în intimitatea lumii obiectelor. Pentru Samuel Johnson sensul ei era de „transmitere reciprocă de gânduri prin discuție“; termenul începuse să fie folosit în acest sens abstract pe la sfârșitul secolului al XVI-lea, iar în forma sa concretă pe la sfârșitul celui de-al XVII-lea. O supraviețuire reziduală a sensului original poate fi găsită în legea asupra adulterului („conversație vinovată“). Cuvântul „prieten“, cel mai îndrăgit de Herbert, ale cărui conotații — apropiere de „rubedenie“, caracter formal și obiectiv, element al unei perechi de contrarii — reprezintă memento-uri esențiale pentru descrierea creștinismului tradițional, se apropia pe la 1700 de sensul propus de Johnson: „unul alăturat altuia cu bunăvoință reciprocă și în intimitate“. Dacă ar fi să judecăm după limbajul folosit în politica engleză din secolul al XVIII-lea („Prietenii Regelui“), mai avea cale lungă de parcurs înainte de a-și atinge scopul. „Amiciția“ devenise o relație între state.

Dintre cuvintele care indicau mijloacele de a crea astfel de stări unificatoare și care indicau pasiunile care le stăteau în cale, Noul Testament al lui Erasmus se referă la deplasarea sensului în cazul cuvântului „penitență“ (în engleză *penance*, pe care autorul îl pune, după cum se va vedea, în relație etimologică în prezent greu sesizabilă cu *pay* „a plăti“ — *n. t.*). Cuvântul englezesc (și franțuzesc) *pay*, care avusese pe la 1400 sensul de

„a face pace, prin acordarea unei compensații concrete sau a unei satisfacții, eventual și de natură materială, pentru o pretenție“ („a da satisfacție ambelor părți“) și care era un termen frecvent folosit pentru a descrie relația omului cu Creatorul său, însemna pe la 1700 „a da cuiva bani în schimbul unor bunuri sau al unor servicii“. El nu mai putea fi folosit în mod legitim pentru a descrie relația dintre Dumnezeu și om. Cu excepția cazurilor în care era vorba de un duel, cuvântul „satisfacție“ se deplasase din același punct, dar într-o direcție diferită, de la sensul inițial de răscumpărare la cel de gratificare, mulțumire. Pe la mijlocul secolului al XVII-lea, „satisfăcător“, pentru al cărui sens deplin se duseseră lupte grele în timpul Reformei, ajunsese să nu mai însemne nimic altceva decât „adecvat în chip mulțumitor“. Spre deosebire de acestea, *restitutio* și-a păstrat sensul original, restrângându-și însă sfera la probleme de sînge, ceea ce a făcut să se apropie mai mult de simpla „restaurație“. Această accepțiune, receptată și de umaniști, își găsisese consacrarea prin Versiunea Autorizată (sau Regală a Bibliei, apărută în Anglia în 1611 — *n. t.*) și prin aplicarea ei pentru reîntoarcerea regelui Carol al II-lea.

Cu siguranță că va trebui să interpretăm astfel de deplasări individuale ca pe niște componente ale unui proces mai cuprinzător: adică simptome ale mutațiilor profunde sesizate de Foucault în ce privește modul de funcționare a rațiunii, de pildă, sau ca pe ceea ce s-a numit procesul civilizației. Firește că nu am alege cea mai puțin fericită soluție nici dacă am vedea în ele semnele tranziției de la o etică a solidarității spre una avînd ca obiect regulile de comportament. Dacă credem că schimbările survenite în cadrul creștinismului trebuie să fie efectul unor altfel de transformări, considerate mai aproape de concretul experienței umane, putem atrage atenția asupra procesului de obiectivare și delimitare care a avut loc în acest răstimp la nivelul concepțiilor moderne despre proprietate și stat; sau, dacă preferăm, într-o Sfîntă Familie care excludea astfel de rube-denii cum ar fi Ioan Botezătorul. Una dintre obiecțiile față de operarea unor astfel de schimbări ceva mai concrete decât cele

deja menționate ar fi că, excepție făcînd Statul, ele nu menționează nici un eveniment declanșator din lumea lucrurilor: presupun că puțini sînt dispuși să accepte ideea că apariția „societății de piață” ar reprezenta un astfel de eveniment. O altă obiecție ar fi că, din nou cu excepția statului, transformarea limbajului folosit în cadrul creștinismului nu pare să fie ulterioară ci mai curînd anterioară transformării limbajului folosit pentru alte lucruri.

Ca dovadă parțială a acestei anteriorități voi aminti istoria a două cuvinte, a căror separare și relații exterioare reprezintă niște bunuri cîștigate ale culturii moderne. La puțină vreme după 1400, cuvîntul „religie”, care desemnase timp de secole în mod obișnuit o regulă sau un ordin „religios” (monahal — *n. t.*) și pe toți cei care o urmau sau îi aparțineau, a primit de la umaniști din nou sensul pe care-l avusese în latina clasică, și anume preamărirea lui Dumnezeu sau respectul față de lucrurile sfinte. „Religia creștină” însemna, în sensul folosit de Calvin, atitudinea fundamentală pe care o aveau față de Dumnezeu comunitatea creștină sau persoanele din care era alcătuită aceasta. Existau controverse în legătură cu măsura în care această atitudine presupunea un set obligatoriu de îndatoriri rituale, iar cinicii se întrebau dacă merită să adopte această atitudine. Dar nimeni nu contesta faptul că religia constituie un atribut al persoanelor individuale sau al comunităților, sau nu o interpreta ca pe ceva ce ar exista separat de cei care o simt ca atare sau care acționează în conformitate cu preceptele ei.

Pe la anul 1700 lumea creștină era plină de religii, entități sociale și morale cu caracter obiectiv, acestora fiindu-le proprii un sistem, anumite principii și niște ascuțișuri — Voltaire susținînd despre ele că și-ar tăia gîtul una alteia. Asupra multiplicității lor plana o abstracție neclară, Religia Creștină, iar deasupra acesteia, într-o zonă superioară a sistemului de clasificare, religia scrisă cu majuscule, așezată în noul ei domeniu de oameni care, prin prisma sentimentelor și a credinței lor, nici nu-i aparțineau. Pentru a se trece de la primul univers de sens la cel de-al doilea, a fost necesar aproape întregul secol al XVII-lea, deși pe

la 1600 procesul era în plină desfășurare: pietrele de hotar de-a lungul acestui traseu par să fie *De veritate religionis Christianae* a olandezului arminian Hugo Grotius (1622), iar în Anglia *The Religion of Protestants* a lui William Chillingworth (1637). Modul în care folosește Locke acest termen exemplifică în chip desăvârșit noul sens; la Hobbes el nu apare deloc. S-ar putea spune că este un exemplu clasic pentru mutațiile lingvistice ale lui Foucault, deși este vorba în primul rînd de consecința multiplicării versiunilor credinței creștine.

În secolul al XV-lea „societate” avea sensul de stare de tovărășie, de camaraderie sau de relație reciproc acceptată cu unul sau mai mulți dintre ceilalți oameni. La fel ca în cazul accepțiunii umaniste a cuvîntului „religie”, era vorba de un termen tehnic și nu de un cuvînt specific vieții zilnice, și pe lîngă faptul că era folosit în mod normal în zone de discurs diferite, nu putea fi deosebit decît cu greutate de prietenie sau caritate. Putea fi folosit în mod obiectiv, însă nu cu mare încredere și numai în latină. Pe la anul 1700 sau la scurt timp după aceea ajunsese deja să desemneze mai ales o colectivitate cu caracter obiectiv, exterioară față de membrii ei și delimitată de alte colectivități de același fel. Deasupra lor plana, la fel ca în cazul numeroaselor exemple de religie, Societatea ca abstracție mai cuprinzătoare, o entitate care fusese golită de aproape orice fel de contact uman real. Datarea se oprește în cazul acestei tranziții la perioada dintre 1650 și 1700, procesul în sine fiind, și el, o consecință a multiplicării comunităților creștine și a modificărilor suferite de „religie”, a cărei istorie o repetă. Din acest motiv nu se poate spune că termenii Religie și Societate ar fi gemeni, însă în alte privințe sînt, aidoma sexelor în viziunea lui Aristofan, rezultatul fisurării unui întreg inițial, năzuind unul spre celălalt dincolo de prăpastia care îi desparte. Întregul, cu toate cele bune și rele ale sale, era „creștinătatea”, cuvînt care desemna pînă în secolul al XVII-lea un organism social, pentru a ajunge să fie apoi un „ism” sau un corp de credințe, după cum o demonstraseră majoritatea limbilor europene.

1. E. Male, *L'Art religieux en France*, (a se vedea Sugestiile pentru lecturi ulterioare, cap. 1), p. 146, n. 2.
2. *Dives and Pauper*, vol. 1, partea I, Early English Text Society, nr. 275, Londra, 1976, pp. 31, 221.
3. F. R. H. Du Boulay, *An Age of Ambition*, Londra, 1970, p. 91.
4. K. L. Wood-Legh, *Perpetual Chantries in Britain*, Cambridge, 1965, p. 290.
5. P. Chaunu, „Mourir à Paris (XVI^e–XVII^e siècle)“, *Annales E.s.c.*, XXXI, 1976, p. 45.
6. J. Bossy, *The English Catholic Community, 1570–1850*, Londra, 1975, p. 45.
7. J. Hale, *Renaissance Europe, 1450–1520*, Londra, 1971, p. 121.
8. Citate din P. Adams, *La Vie paroissiale en France au XIV^e siècle*, Paris, 1964, p. 72; H. F. Westlake, *The Parish Gilds of Mediaeval England*, Londra, 1919, p. 68; G. M. Monti, *La confraternite medioevali dell'alta e media Italia*, 2 vol. Veneția 1927, I, pp. 290–291.
9. A. Pastore, *Nella Valtellina nel tardo cinquecento; fede, cultura, societa*, Milano, 1975, p. 58.
10. M. Bowker, *The Secular Clergy in the Diocese of Lincoln, 1495–1520*, Cambridge, 1968, pp. 120–121.
11. Thomas Walsingham, *Gesta abbatum monasterii sancti Albani*, 3 vol., Seriile Rolls, 1867–1869, III, p. 309: informație pentru care îi sînt îndatorat domnului dr. R. J. Faith.
12. Bossy, *ibidem*, p. 262.

13. Sugestie făcută de Bernard Vogler în timpul unui colocviu al Institutului de Istorie German din Londra, ținut la Wolfenbüttel, decembrie 1981.
14. H. Thomas, *An Unfinished History of the World*, Londra, 1981, p. 292.
15. G. Bouchard, *Le Village immobile: Sennely-en-Sologne au XVII^e siècle*, Paris, 1972, pp. 291–292.
16. Marvin B. Becker, „Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence“, în Trinkaus și Oberman, *The Pursuit of Holiness* (a se vedea Sugestii ..., pp. 185–186.
17. *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515*, editori B. Guenée și F. Lehoux, Centre National de la Recherche Scientifique: Sources d'histoire médiévale, nr. 5, Paris, 1968, pp. 241–265.

Partea întâi: Creștinismul tradițional

Contactul cu tradiția istoriografică poate fi stabilit cu ajutorul lui E. Delaruelle, E.-R. Labande și P. Ourliac, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, vol. XIV, sau A. Fliche, V. Martin, *et al.* (editori), *Histoire de l'Eglise* (două părți, Paris 1962–1964, sau F. Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, Nouvelle Clio; ed. a 2-a, Paris, 1980; bibliografie. Pentru diferitele țări: B. L. Manning, *The People's Faith in the Time of Wyclif*, Cambridge, 1919, reed. în 1975; A. N. Galpern, „The Legacy of Late Medieval Religion in Sixteenth-Century Champagne”, în C. Trinkhaus și H. Oberman (editori), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1974; B. Moeller, „Piety in Germany on the Eve of the Reformation”, în G. Strauss (ed.), *Pre-Reformation Germany*, Londra, 1972; J. Toussaert, *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1965.

În afara perimetrului istoric recomand A. van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, mai ales vol. I, părțile 1–3, Paris, 1943–1947 și, din perspectiva antropologiei sociale, A. van Gennep, *The Rites of Passage*, Londra, 1960, J. Pitt-Rivers, „The Kith and Kin”, în J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, 1973 și M. Douglas, *Purity and Danger*, Londra, ediția 1970. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, Londra, ediția 1978 și, oarecum în ciuda intențiilor sale, C. Ginzburg, *The Cheese and the Worms*, Londra, ediția 1980, mijlocesc perspective similare asupra creștinismului tradițional din acea perioadă. Versiunile cele mai accesibile ale celor două expresii

clasice ale ei din literatura scrisă sînt traducerea *Comediei lui Dante Alighieri*, aparținînd lui D. L. Sayer și B. Reynold, 3 vol., Londra, 1949–1962 și versiunea în engleza modernă, realizată de J. F. Goodridge, a lucrării lui William Langland, *Piers the Ploughman*, Londra, ediția 1966.

Capitolul I

Cur Deus homo a lui Anselm apare în J. P. Migne (editor), *Patrologia latina*, vol. CLVIII, Paris, 1858, un comentariu teologic se găsește la G. Aulen, *Christus Victor*, Londra, ediția din 1970. Singurul text relativ accesibil al lucrării lui Jakobus de Voragin *The Golden Legend* îl constituie versiunea franceză a lui J. B. M. Rose, *La légende dorée*, 2 vol., Paris, ediția din 1967. Istoricii artei oferă informații utile referitoare la sfinți, mai ales E. Male, *L'Art religieux en France à la fin du Moyen Âge*, ediția a 5-a, Paris, 1949, și M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*, Oxford, 1972; la fel este cazul cu I. Origo, *The World of San Bernardino*, Londra, 1963, în ce-i privește pe sfinții contemporani, cu M. Warner, *Alone of All her Sex*, Londra, 1976, în ciuda unor remarci caustice la adresa Sf. Fecioare, și cu J.-C. Smith, *Le Saint Levrier*, Paris, 1979, în privința cîinilor.

Capitolul II

Despre botez: J. D. Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Mediaeval West*, Clubul Alcuin, vol. XLVII, Londra, 1965, pentru texte și comentariu, și J. Bossy, „Blood and Baptism: Kinship, Community and Christianity in Western Europe, Fourteenth to Seventeenth Centuries”, *Studies in Church History*, X, Oxford, 1973.

Despre căsătorie: Sf. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, cartea XV, cap. 16, un text fundamental; J. B. Molin și P. Mutembe, *Le Rituel de mariage en France du XII^e siècle*,

Paris, 1974, cu numeroase detalii. La J. L. Flandrin, *Les Amours paysannes*, Paris, 1975 apare o relatare umană și ușor de urmărit; elementele de detaliu referitoare la *aiguillette* sînt tratate strălucit de C. Klapisch-Zuber, „Zacharie, ou le père évincé“, *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, XXXIV, 1979 și E. Le Roy Ladurie, *The Mind and Method of the Historian*, Londra, 1981. Capitolul 7 din *Henry VIII* al lui J. J. Scarisbrick, Londra, 1968, reprezintă analiza clasică a căsătoriei la sfîrșitul Evului Mediu, iar H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. IV, partea a 2-a, explică decretul Conciliului Tridentin.

Despre moarte: P. Aries, *The Hour of our Death*, Londra, 1983, ar trebui comparat cu N. Z. Davis, „Some tasks and Themes in the Study of Popular Religion“ în *The Pursuit of Holiness* (v. mai sus) și „Ghosts Kin and Progeny“, în *Daedalus*, cvi, nr. 2, 1977. În ce privește Purgatoriul și slujbele pentru morți mi-a plăcut Rosenthal, *The Purchase of Paradise*, Londra/Toronto, 1972 și M. și G. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence*, Cahiers des Annales, nr. 29, Paris, 1970; în ce privește duhurile, K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londra, 1971; în legătură cu dansul morților, H. Rosenfeld, *Der mittellalterliche Totentanz*, ed. a doua, Köln, Graz, 1968, lucrare complementară cu Male (menționat mai sus).

Capitolul III

W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Ann Arbor, Mich., 1952 reprezintă o bază de plecare solidă; „Povestirea preotului“ apare în *The Works of Geoffrey Chaucer*, ed. F. N. Robinson, Londra, 1957. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Londra, 1926, cap. 1; J. Burckhardt, *The Civilisation of the Renaissance in Italy*, Londra, 1951, partea a 6-a; Toussaert (mai sus); și Rossiaud, „Prostitution, jeunesse et société au XV^e siècle“, *Annales E. S. C.*, XXXI, 1976 reprezintă cele mai interesante ghiduri pentru problema păcatului la sfîrșitul Evului Mediu.

J. Caro Baroja, *El Carnaval: Analisis historico-cultural*, Madrid, 1965; traducere franceză, *Le Carnaval*, Paris, 1979

constituie singura bază serioasă pentru studierea acestui subiect, cu excepția lui van Gennepe, *Manuel* (mai sus); în ordine valorică urmează E. Le Roy Ladurie, *Carnival*, Londra, ediția din 1980. Pedepsa este tratată cu mare grijă de T. F. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, N. J., 1977 și într-o manieră speculativă de J. Bossy, „The Social History of Confession in the Age of the Reformation“, *Transactions of the Royal Historical Society*, seria a V-a, 1975; ambele îi sînt îndatorate lui H. C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, 3 volume, Philadelphia/Londra, 1986. În ce privește pelerinajul, A. Dupront, „Pèlerinage et lieux sacrés“, în *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 vol., Paris, 1973, este interesant în ce privește teoria, iar J. J. Jusserand, *English Wayfaring Life in the Middle Ages*, Londra, 1970 prezintă faptele într-o manieră plăcută. Dacă ați citit relatarea lui R. W. Southern referitoare la indulgențe, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londra, 1970, și vol. 3 din *History of Auricular Confession* veți înțelege mai bine cele nouăzeci și cinci de teze (în *Martin Luther: Selections from his Writings*, a se vedea mai jos).

Capitolul IV

La Vita Nuova a lui Dante apare în original cu o traducere în engleză în *La Vita Nuova and Canzoniere*, Temple Classics, Londra, 1906; reed. 1948. Delaruelle (mai sus) este competent în ce privește confreriile; pentru acestea mai puteți consulta H. F. Westlake, *The Parish Gilds of Mediaeval England*, Londra, 1919, P. Duparc, „Confréries du Saint-Esprit et communautés-d'habitants au Moyen Âge“, *Revue historique du droit français et étranger*, seria a IV-a, XXXVI, 1958, M.-C. Gerbert, „Les Confréries religieuses à Caceres de 1467 à 1523“, *Mélanges de la Casa de Velasquez*, VII, Paris, 1971, și B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Oxford, 1971.

În ce privește **preoții și parohiile**, clișeele pot fi evitate cu ajutorul lui P. Heath, *The English Parish Clergy on the Eve of the Reformation*, Londra/Toronto, 1969; L. Binz, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans la diocesa de Geneva, 1378–1450*, vol. I, Geneva, 1973, C. de la Roncière, „Les Communautés chrétiennes et leurs curés“, în Delumeau (ed.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, vol. I (mai jos); G. R. Elton, „Tithe and Trouble“, în *Star Chamber Stories*, Londra, 1958; H. C. Lea, *A History of Clerical Celibacy in the Latin Church*, ed. a 3-a, 2 vol., Londra, 1907.

În ce privește **misa**, J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, 2 vol., New York, 1951–1955 pune la dispoziție o istorie liturgică; J. Bossy, „The mass as a Social Institution, 1200–1700“, *Past and Present*, nr. 100, 1983 realizează o interpretare, și nu ar trebui trecut cu vederea N. J. Perella, *The Kiss, Sacred and Profane*, Berkeley, Cal., 1969. În ce privește Euharistia, P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München, 1933, reed. Darmstadt, 1967. În legătură cu *Corpus Christi* și cu ritualul public în general se pot găsi lucruri interesante la M. E. James, „Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town“, *Past and Present*, nr. 98, 1983; la B. Moeller, „Imperial Cities and the Reformation“, în *Imperial Cities and Reformation*, Philadelphia, 1972; la C. Phythian-Adams, „Ceremony and the Citizen: the Communal Year at Coventry, 1450–1550“, în P. Clark and P. Slack (editori), *Crisis and Order in English Towns, 1500–1700*, Londra, 1978. O altă lucrare clasică este cea a lui N. Z. Davis, „The Rites of Violence“, *Past and Present*, nr. 59, 1973.

În privința **magiei**, K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, (mai sus) A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 vol., Freiburg-im-Breisgau, 1909; W. A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, N. J., 1981, care deschide noi perspective în problema voturilor.

Capitolul V

Lucrarea lui J. N. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms, 1250–1516*, 2 vol., Oxford, 1976–1978, este remarcabilă în ce-i privește pe mauri și evrei; I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, ediția a 2-a, Londra, 1932, oferă o perspectivă din interior; B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, Oxford, 1983, adaugă această dimensiune punctului de vedere exprimat în *Rich and Poor*, utilă și în problema lenei. Lucrarea lui B. Nelson, *The Idea of Usury*, ed. a 2-a, Chicago/Londra, 1969, reprezintă o mică bijuterie.

Sursele literare ale vrăjitoriei apar la H. C. Lea, *Materials towards a History of Witchcraft*, 3 vol., New York/Londra, 1957. Pentru perioada anterioară Reformei a se vedea W. A. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, Ithaca, N. Y., 1976; N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, Londra, 1975 și mai ales R. Kieckhefer, *European Witchtrials, 1300–1500*, Londra, 1976.

În legătură cu ereticii: G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 vol., Manchester/New York, 1967, este mai intelectual, iar M. Lambert, *Medieval Heresy*, Londra, 1977, oferă mai multe date; Lambert este deosebit de convingător în ce-i privește pe boemieni. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Londra, ediția din 1970; J. A. F. Thomson, *The Later Lollards, 1414–1520*, Londra, 1965; P. Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren*, Haga, 1957, au toți lucrări valoroase din diferite puncte de vedere.

Partea a doua: Interpretarea creștinismului

Începătorii pot să înceapă cu H. Grimm, *The Reformation Era*, New York, ediția din 1965; J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Nouvelle Clio, Paris, 1971; traducerea

engleză fără bibliografie, *Catholicism between Luther and Voltaire*, Londra, 1978, sugerează o perspectivă mai amplă, care poate fi explorată din unghiuri diferite; P. Collinson, *The Religion of Protestants*, Oxford, 1982; H. O. Evennett, *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge, 1968, J. De-lumeau (ed.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 vol., Paris, 1979, M. Roberts, „The Swedish Church“, în M. Roberts (ed.), *Sweden's Age of Greatness, 1632–1718*, Londra, 1973.

Capitolul VI

1. Pentru învățătura Reformei asupra Răscumpărării a se vedea J. Rivièrre, art. „Rédemption“, în *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, Paris, 1937, și Aulen (mai sus). Analogia mea referitoare la lege poate fi apreciată cu ajutorul lui B. Lenman and G. Parker, „The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe“, în V. A. Gattrell, et al. (editori), *Crime and the Law: The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, Londra, 1980. R. H. Bainton, *Here I Stand*, New York, și *Martin Luther: Selections from his Writings*, ed. J. Dillenberger, Garden City, N. Y., 1961, pot fi o introduce-re utilă pentru Luther; la fel ca F. Wendel, *Calvin*, Londra, ed. din 1965 și *The Institutes of the Christian Religion*, ed. J. T. McNeill, Library of Christian Classics, vol. XX–XXI, Philadelphia, 1967, pentru Calvin. P. Mack Crew, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands, 1544–1569*, Cambridge, 1978 pentru iconoclasm; A. Blunt, *Artistic Theory in Italy, 1450–1600*, Oxford, 1940, și R. Wittkower, *Art and Architecture in Italy, 1600–1750*, ediția a 3-a, Londra, 1973 pentru arte în timpul Contrareformei.

2. R. H. Bainton, *Erasmus of Christendon*, Londra, ed. din 1972 și *The Essential Erasmus*, ed. J. P. Dolan, New York, 1964, îl prezintă pe maestrul creștinismului umanist; C. Trinkaus, *In Our Own Image and Likeness*, 2 vol., Londra, 1970 îi arată originile italiene; C. Potter, *Zwingli*, Cambridge, 1976, și

R. Stupperich, *Melanchthon*, Londra, ediția din 1966 prezintă doi reformatori cu înclinații umaniste.

În ce privește *Scriptura și Tradiția*, Thomas More, „Confutation of Tyndale“, în *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. VIII, New Haven/Londra, 1973, G. H. Tavad, *The Seventeenth-Century Tradition*, Leiden, 1978. E. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge, ediția din 1980, oferă o prezentare oarecum seacă a efectelor tiparului asupra creștinismului; W. Ong, *The Presence of the Word*, New Haven/Londra, 1967 este cea mai interesantă dintre abordările mai teoretice. H.-J. Martin, *The Coming of the Book*, Londra, 1976 și M. Aston, „Lollardy and Literacy“, *History*, LXII, 1977 constituie o categorie aparte. Pentru Apocalipsă, așa cum a fost văzută ea de un maestru al instrumentului vizual, cf. E. Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton, N. J., ediția din 1971.

3. În ce privește partea germană, textele radicale apar în *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. G. H. Williams și A. M. Mergal, Library of Christian Classics, vol. XXV, Philadelphia, 1957; G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962 este ponderat, vizînd însă esențele. În ce privește ideile, deosebit de convingător mi s-a părut S. E. Ozment, *Mysticism and Dissent*, New Haven/Londra, 1973, la fel ca și C. P. Clasen, *The Anabaptists: A Social History, 1525–1618*, Ithaca/Londra, 1972, cu privire la oameni.

În ceea ce-i privește pe englezi, o culegere extensivă din scrierile ranterilor apare la Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, (cf. mai sus) și la G. Winstanley, *The Law of Freedom and Other Writings*, ed. C. Hill, Londra, 1973; Cambridge, 1983. G. F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford, 1946 introduce ceea ce exclude C. Hill, *The World Turned Upside-Down*, Londra, 1972 și „The Religion of Gerrard Winstanley“, *Past and Present Supplement*, Oxford, 1978.

B. Capp, *The Fifth Monarchy Men*, Londra, 1972 și K. Thomas, „Woman and the Civil War Sects“, în T. Aston (ed.), *Crisis*

in Europe, 1560–1660, Londra, 1965, au lucrări riguroase, scrise într-un stil viu.

Capitolul VII

1. Textele referitoare la botez apar la J. D. C. Fischer, *Christian Initiation: The Reformation Period*, Alcuin Club, vol. LI, Londra, 1970, „Micul catehism” al lui Luther în *Documents of the Continental Reformation*, ed. B. J. Kidd, Oxford, 1914, retipărită în 1967. Diferitele tradiții de catehizare sînt prezentate de G. Strauss, în *Luther's House of Learning*, Baltimore/Londra, 1975 și în „Success and Failure in the German Reformation”, în *Past and Present*, nr. 67, 1975, de J.-C. Dhotel, *Les Origines du cathéchisme moderne*, Paris, 1967, C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londra, 1964, și de L. Perouas, *Le Diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724*, Paris, 1964. N. Elias, *The Civilizing Process*, Oxford, 1978 și P. Aries, *Centuries of Childhood*, Londra, 1962, schițează o istorie a bunelor maniere.

Conexiunile dintre creștinism și istoria demografică sînt explorate în articolele lui A. Burguiere și J.-L. Flandrin, din R. Forster and P. Ranum (editori), *Family and Society: Selections from Annales*, Baltimore/Londra, 1976. J.-L. Flandrin, *Families in Former Times*, Cambridge, ediția din 1979 are cea mai frumoasă introducere în privința începuturilor familiei moderne; lucrarea lui L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*, Londra, 1977, este importantă însă prea emfatică. *Contraception*, Cambridge, Mass., 1966, a lui J. T. Noonan este indispensabilă. Exemplificări pentru sfaturi date cuplurilor se găsesc la K. M. Davies, „The Sacred Condition of Equality”, *Social History*, nr. 5, 1977.

2. Textul de origine al *disciplinei* reformatrice se găsește la M. Bucer *De regno Christi*, ed. F. Wendel, 2 vol. Paris/Gütersloh, 1954–1955. B. Vogler și J. Estebe, „La Genèse d'une société pro-

testante“, *Annales E. S. C.*, XXXI (1976) și T. C. Smout, *A History of the Scottish People, 1560–1830*, Londra, ediția din 1972, îi arată efectele. Apariția sabatului poate fi urmărită la P. Collinson, „The Beginnings of English Sabbatarianism“, în *Studies in Church History*, vol. I, Oxford, 1964, și Hill, *Society and Puritanism* (cf. mai sus). Pentru postul protestant a se vedea H. R. Trevor-Roper, „The fast Sermons of the Long Parliament“, în lucrarea sa *Religion, reformation Change* (mai jos). J. Bossy, „The counter reformation and the People of Catholic Europe“, *Past and Present*, nr. 47, 1970, face o prezentare a disciplinei catolice; Evennett, *Spirit of the Counter-Reformation* (mai sus) și J. Bossy, „The Social...“ explorează metanoia catolică O. C. Watkins, *The Puritan Experience*, Londra, 1972, abordează echivalentul ei protestant.

Păcatul de la începutul epocii moderne s-a dovedit a fi mai refractar față de sistem ca cel medieval: M. E. James, „English Politics and the Concept of Honour, 1485–1642“ *Past and Present Supplement*, Oxford, 1978 (ascultare); M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. I, Paris, 1975, (sex); J. Delumeau, *Le Péché et la peur*, Paris, 1983, (teamă) reprezintă trei încercări de a-l prezenta. Eu o prefer pe cea dintâi.

S. Anglo (ed.), *The Damned Art*, Londra, 1977 discută textele contemporane asupra vrăjitoriei, H. R. Trevor-Roper, „The european Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries“, în lucrarea sa *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra, 1967 și H. C. E. Midelfort, *Witch-hunting in South-West Germany, 1562–1684*, Stanford, Cal., 1972 reprezintă în mod distinct cele două extremități ale posibilelor interpretări. Cele mai bune interpretări regionale mi se par cele ale lui H. C. E. Midelfort, *Witch-hunting* și C. Lerner, *Enemies of God: The Witch-hunting in Scotland*, Londra, 1981; explicații prin prisma conflictelor culturale sau de clasă se pot găsi, de exemplu, la C. Ginzburg, *The Night Battles*, Londra, 1983.

3. Y. Brilioth, *Eucharistic Faith and Practice*, Londra, ediția din 1930 este esențial pentru euharistie, R. Gough, *The History*

of Myddle, ed. D. Hey, Londra, 1981 pentru strane. Cel care cercetează începuturile carității moderne ar trebui să înceapă cu B. Tierney, *The Mediaeval Poor Law*, Berkeley/Los Angeles, 1959, însă va trebui să recurgă și la W. K. Jordan, *Philanthropy in England, 1480–1660*, Londra, 1959. După aceea poate trece la Pullan, *Rich and ...* și „Catholics and the Poor in Early Modern Europe“, *Transactions of the Royal Historical Society*, seria a V-a, XXVI (1976); J. Gutton, *La Société et les pauvres: l'exemple de la généralité de Lyon, 1534–1789*, Paris, 1969; E. Grendi, „Pauperismo e Albergo dei Poveri nella Genova del seicento“, *Rivista storica italiana*, LXXXVI, 1975; și la K. Wrightson și D. Levine, *Poverty and Piety in an English Village. Terling, 1525–1700*, Londra/New York, 1979. M. Foucault, *Madness and Civilisation*, Londra, ediția din 1971 va reprezenta o concluzie plină de viață. Cei pe care-i interesează etica protestantă ar trebui să citească mai întâi *Christian Directory* al lui Baxter înainte de a trece la M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, ediția a 2-a cu introd. de A. Giddens, Londra, 1976, K. Samuelsson, *Religion and Economic Action*, Stockholm/Londra, 1961 și la multe altele.

Capitolul VIII

Istoria sfințeniei politice poate fi găsită la Thomas Morus, „The History of King Richard III“, în *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. II, New Haven/Londra, 1963; Luther, *On Secular Authority*, în *Selections from his Writings* (mai sus); J. Bodin, *Six Books of the Commonwealth* (traducere prescurtată realizată de M. J. Tooley, Oxford, 1955 și *The Political Works of James I*, ed. C. H. McIlwain, Cambridge, Mass., 1918, pentru a nu-i mai menționa pe Sir Robert Filmer și Thomas Hobbes. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Reformation*, Cambridge, 1978 pune la dispoziție toate comentariile necesare. J. Bossy, „The Character

of Elisabethan Catholicisme“, în T. Aston (ed.), *Crisis in Europe, 1560–1660* reprezintă o introducere la politica subiectului.

A. Robertson și D. Stevens (editori), „The Pelican History of Music“, vol. II, *Renaissance and Baroque*, Londra, 1963 este accesibilă și neprofesionistului, iar la O. Strunk (ed.), *Source Readings in Music History*, Londra, 1952 se găsește o utilă colecție de texte contemporane. Articolul „Messe“ în *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, ed. F. Blume, vol. IX, Kassel etc., 1961 conține numeroase informații. Nu prea știu ce să recomand în privința cuvintelor, însă eu am consultat *Oxford English Dictionary*, sub îndrumarea lui M. Foucault, *The Order of Things*, Londra, ediția din 1970. Câteva dintre cuvintele relevante sînt discutate în lucrarea mea „Some Elementary Forms of Durkheim“, *Past and Present*, nr. 95, 1982; altele în „Conclusion“ a lui Skinner, *Foundations*, iar altele la Flandrin, *Families* (ambele mai sus).

Cuprins

Prefață	7
---------	---

PARTEA ÎNȚI CREȘTINISMUL TRADIȚIONAL

I. Hristos, Maria și sfinții	13
II. Rude spirituale și de sînge	27
1. Botezul	27
2. Căsătoria	33
3. Moartea	43
III. Păcatul și pocăința	54
1. Păcatul	54
2. Carnavalul	63
3. Pocăința și indulgențele	67
IV. Miracolul social	82
1. Confreria	82
2. Comunitatea	91
3. Eliberarea	102
V. Dușmanii rasei umane	106

PARTEA A DOUA INTERPRETAREA CREȘTINISMULUI

VI. Tatăl, Cuvîntul și Duhul Sfînt	123
1. Dreptatea lui Dumnezeu	123
2. Cuvîntul	131
3. Duhul	140

VII. Instituția religiei creștine	153
1. <i>Porunca a patra</i>	154
2. <i>Disciplina</i>	166
3. <i>Caritatea</i>	185
VIII. Peregrinările sacralului	201
1. <i>Statul</i>	201
2. <i>Muzica</i>	211
3. <i>Cuvintele</i>	219
Note	225
Sugestii pentru lecturi ulterioare	227

Redactor
 LUANA SCHIDU

Apărut 1998
 BUCUREȘTI – ROMÂNIA



MULTIPRINT

Tipografia MULTIPRINT Iași

Bd. Tudor Vladimirescu 87
 et 4, Iași 6600, tel: 032 230060
 tel/fax: 032 211225, 211252

John Bossy, profesor de istorie la Universitatea din York, face o remarcabilă sinteză, concepută în spiritul școlii Annales, a istoriei Occidentului creștin între sfârșitul Evului Mediu și începutul epocii moderne. Creștinismul este privit nu atât ca religie, cât ca un organism viu, alcătuit din oameni legați prin credințe specifice și un mod anumit de viață. Cartea este construită în jurul Reformei – moment de schimbare profundă a lumii creștine tradiționale, unde Sfintele Taine își îndeplineau încă funcția augustiniană de coloană vertebrală a organismului social. Autorul examinează factorii care aveau să mineze vechile rituri de trecere, menite să confere sens și sfințenie vieții umane. Sînt descrise noile dogme – protestantă și catolică – și sînt prezentate urmările dezintegrării creștinismului tradițional.

Alte apariții 1998 în aceeași serie

CRISTIAN BĂDILIȚĂ (*editor*) Apocalipsa lui Ioan în tradiția iudeo-creștină

ALEXIS KNIAZEFF Maica Domnului în Biserica Ortodoxă

VLADIMIR LOSSKY După chipul și asemănarea lui Dumnezeu